PIERRE AUBENQUE

EL PROBLEMA DEL SER EN ARISTÓTELES

Versión castellana
de
VIDAL PEÑA

taurus



Título original: *Le problème de l'être chez Aristote*
© 1962, Presses Universitaires de France, París

Primera edición: 1981
Reimpresiones: 1984, 1987

«*La injusticia que con mayor frecuencia suele cometerse con el pensamiento especulativo consiste en tornarle unilateral; es decir, en tomar solamente en consideración una de las proposiciones de las que se compone.*»

Hegel, *Ciencia de la Lógica*

© 1974, TAURUS EDICIONES, S. A.
1987, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A.
Príncipe de Vergara, 81, 1.° - 28006 Madrid
I.S.B.N.: 84-306-1176-2
Depósito legal: M. 15.449-1987
PRINTED IN SPAIN

PROLOGO

Sine Thoma mutus esset Aristoteles.
(Pico de la Mirandola.)

Al principio de su lección de apertura de curso de 1862 acerca de *La significación múltiple del ser en Aristóteles* [1], señalaba Brentano lo presuntuosa que podía parecer, tras veinte siglos de comentario casi ininterrumpido y unos cuantos decenios de exégesis filológica, la presentación de decir algo nuevo a propósito de Aristóteles, y pedía que, en gracia a su juventud, se le perdonase la temeridad del intento. Lo que ya era cierto en 1862, ¿no lo será todavía más unos cien años después? El siglo que nos separa de Brentano no ha sido menos rico en estudios aristotélicos que los precedentes. En Francia, si bien un latente cartesianismo apartó por mucho tiempo a la filosofía del trato con el aristotelismo, el rebrote de los estudios de filosofía antigua inaugurado por Victor Cousin [2] había producido ya el brillante *Ensayo* de Ravaisson *sobre la Metafísica de Aristóteles* [3], e iba a confirmarse, por citar sólo autores ya clásicos, con los importantes estudios de Hamelin [4], de Rodier [5], de Robin [6], de Rivaud [7],

[1] *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles,* Friburgo de Brisgovia, 1862, p. VII.

[2] Cfr. *De la métaphysique d'Aristote,* 1835 (se trata de su ponencia sobre el tema sacado a concurso por la Academia de Ciencias morales y políticas en 1832, en el que Ravaisson obtuvo el premio, y va seguida de una traducción del libro A de la *Metafísica.* La 2.ª ed., 1838, contiene además una traducción del libro Λ). Se debe a dos discípulos de V. Cousin —Pierront y Zévort— la primera traducción francesa íntegra, aún hoy utilizable, de la *Metafísica* de Aristóteles (1840).

[3] T. I, 1837.

[4] *Le système d'Aristote,* curso impartido en 1904-1905, publicado en 1920.

[5] Cfr. *Etudes de philosophie grecque,* 1923.

[6] *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote,* 1908; *Aristote,* 1944; cfr. *La pensée hellénique des origines à Epicure,* 1942.

de Bréhier[8]. Al mismo tiempo, el renacimiento neotomista se adentraba desde muy pronto en el camino de la investigación histórica, especialmente en Bélgica, dando lugar a los notables trabajos de monseñor Mansion y sus discípulos[9]. En Inglaterra, la gran tradición filosófica de Cambridge y Oxford iba a aplicar muy pronto al aristotelismo las cualidades de precisión analítica y elegancia expositiva que habían avalorado sus estudios sobre Platón; sir David Ross iba a ser el principal promotor, en Oxford, de ese renacimiento de Aristóteles[10]. En Alemania, donde pese a Lutero y gracias a Leibniz nunca se había quebrantado seriamente la tradición filosófica del aristotelismo[11], iba a ser con todo de la historia, apoyada en la filología, de donde debían llegar los más fecundos impulsos para la investigación aristotélica; desde este punto de vista, Brentano prolongaba la tradición ya ejemplificada por Trendelenburg y Bonitz, y que en los años siguientes desembocaría en la conclusión de la monumental edición del *Aristóteles* de la Academia de Berlín[12], pronto seguida por la edición aún más monumental de sus comentaristas griegos[13]; y una vez más sería la filología, con las decisivas obras de W. Jaeger acerca de la evolución de Aristóteles[14], la que iba a obligar a los filósofos a un radical replanteamiento de sus interpretaciones. Puede decirse que, desde 1923, la casi totalidad de la literatura aristotélica es una respuesta a W. Jaeger[15].

---

7 *Le problème du devenir et la notion de matière, depuis les origines jusqu'à Théophraste,* 1906; *Histoire de la philosophie,* t. I, 1948.

8 BRÉHIER ha escrito poco sobre Aristóteles. Pero deben ser citadas, aunque sea tan sólo porque el estilo de interpretación que en ellas se dibuja difiere sensiblemente de las contribuciones anteriores, las páginas tan penetrantes que su *Histoire de la philosophie* dedica a Aristóteles (t. I, 1938, pp. 168-259).

9 Cfr. A. MANSION, *Introduction à la physique aristotélicienne,* 1913; 2.ª ed., 1946; las obras de la colección *Aristote. Traductions et études,* Lovaina, 1912 ss.; *Autour d'Aristote,* Mélanges A. Mansion, Lovaina, 1955; *Aristote et saint Thomas d'Aquin,* colectivo, Lovaina, 1958.

10 Cfr. de este autor las ediciones y comentarios de la *Metafísica* (1924), la *Física* (1936), los *Primeros y Segundos Analíticos* (1949), la dirección de la colección *Works of Aristotle translated into English,* 1908-1952; y la obra *Aristotle,* Londres, 1923 (trad. fcesa. 1926). Cfr. *Journal of Hellenic Studies,* vol. año 1957 (homenaje a W. D. Ross).

11 Sobre este punto, interesantes indicaciones en Y. BELAVAL, *Pour connaître la pensée de Leibniz,* pp. 17, 31.

12 5 vols., 1831-1870 (el 5.º contiene el *Index aristotelicus* de BONITZ).

13 23 vols., 1882-1909.

14 *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles,* 1912; *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung,* 1.ª ed., 1923.

15 Sobre el estado más reciente de los estudios aristotélicos, cfr. P. WILPERT, «Die Lage der Aristotelesforschung», *Zeitschr. f. philos. Forschung,* I, 1946, pp. 123-140; L. BOURGEY, «Rapport sur l'état des études aristotéliciennes», *Actes des Congrès G. Budé,* Lyon, 1958, pp. 41-74; R. WEIL, «Etat présent des questions aristotéliciennes», *Information littéraire,* 1959, pp. 20-31;

Acerca de la metafísica aristotélica, que será el objeto esencial de nuestro estudio, los trabajos —sobre todo en Francia— son sin duda menos abundantes que sobre otras partes de esa filosofía: por ejemplo, la física o la lógica[16]. Con todo, el problema del ser, en concreto, ha dado ya lugar a por lo menos dos estudios cuyo objeto parece confundirse con el nuestro: el ya citado de Brentano, y el más reciente del P. Owens sobre *La doctrina del ser en la metafísica de Aristóteles*[17]; esta última obra, aparecida en 1951, y apoyada en una bibliografía de 527 títulos, imposibilitaría al parecer cualquier investigación realmente nueva sobre el tema.

Así pues, resulta necesario justificar la oportunidad de nuestra empresa, y definir la originalidad de nuestras intenciones y método por respecto al conjunto de comentarios e interpretaciones. Nuestro propósito es sencillo y se resume en pocas palabras: no pretendemos aportar novedades acerca de Aristóteles, sino, al contrario, intentamos desaprender todo lo que la tradición ha *añadido* al aristotelismo primitivo. Acaso tal pretensión haga sonreír, no viendo en ella más que la falsa modestia de todo intérprete, siempre preocupado por declarar que va a dejar hablar a su autor. Pero esta voluntad de depuración y retorno a las fuentes tiene un sentido preciso, tratándose de Aristóteles. No es éste el lugar para recordar en qué condiciones, cada vez mejor aclaradas por la erudición contemporánea[18], se ha transmitido a la posteridad la obra aristotélica. Pero no resulta indiferente, incluso —y sobre todo— a efectos de la comprensión filosófica, tener siempre presentes las particulares circunstancias de dicha transmisión: el Aristóteles que nosotros conocemos no es el que vivía en el siglo IV a. C., un filósofo que filosofaba entre hombres, sino un *Corpus* más o menos anónimo[19] editado en el siglo I a. C. No hay otro caso en la historia en que el filósofo haya quedado hasta tal

---

F. DIRLMEIER, «Zum gegenwärtigen Stand der Aristoteles-Forschung», *Wiener Studien,* 76 (1963), pp. 54-67.

16 Ocurre así que, en el *Système d'Aristote* de Hamelin, sólo 18 páginas de 428 están consagradas a la metafísica. Sea cual sea la importancia que en tal repartición tenga el azar, no por ello refleja menos la importancia relativa que, a comienzos del siglo XX, un filósofo e historiador de la filosofía otorgaba a la metafísica, por respecto a la física y la lógica, en un curso acerca del «sistema» aristotélico.

17 *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics,* Toronto, 1951.

18 Cfr., sobre todo, P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote,* Lovaina, 1951.

19 Dicho *Corpus* es de tal modo anónimo que recientemente ha sido posible mantener (J. ZÜRCHER, *Aristoteles' Werk und Geist,* Paderborn, 1952) que era debido casi por completo a la mano de Teofrasto. Una opinión tan radical, apoyada por otra parte en los más frágiles indicios, carece, en rigor, de importancia para la interpretación, dado que no conocemos más que un *Corpus aristotelicum,* el cual, pese a cuanto podamos saber hoy sobre el Aristóteles perdido, nunca ha podido ser relacionado de un modo decisivo con la vida del filósofo llamado Aristóteles.

punto abstraído de su filosofía. Aquello que nos hemos habituado a considerar bajo el nombre de Aristóteles no es el filósofo así llamado, y ni siquiera su andadura filosófica efectiva, sino un *filosofema,* el residuo tardío de una filosofía de la cual se olvidó muy pronto que fue la de un hombre *existente.* «Nos imaginamos siempre a Platón y Aristóteles —decía Pascal [20]— vestidos con grandes togas magistrales.» Por lo que a Platón concierne, los progresos eruditos han dado buena cuenta hace tiempo de semejantes visiones. Pero cuando se trata de Aristóteles, seguimos sorprendiéndonos un tanto al enterarnos de que forma parte de esa «buena gente que, como todo el mundo, bromea con sus amigos» [21], y padecía del estómago [22].

Esta recuperación del Aristóteles vivo no tendría más interés que el anecdótico, si el anonimato bajo el cual han sepultado su obra los azares de su transmisión no hubiera influido decisivamente en las interpretaciones de su filosofía. Imaginemos por un instante que se descubriese hoy, en un sótano de Koenigsberg, el conjunto de las obras manuscritas de un filósofo llamado Kant, que hasta el momento sólo fuera conocido por sus poemas, sus discursos académicos, acaso un tratado o dos de geografía, y el recuerdo semilegendario de su enseñanza; la rareza misma de la hipótesis, la cual supondría que no ha habido postkantismo ni neokantismo, nos impide llevarla más lejos. Sin embargo, nos basta para poner de manifiesto lo que de artificial, y hasta de absurdo en cierto modo, ha podido tener la actividad de los comentaristas que, a partir de la edición de Andrónico de Rodas, se pusieron a examinar e interpretar los textos de Aristóteles sin conocer ni el orden efectivo de su composición ni el que Aristóteles pretendía darles, como tampoco los detalles y pormenores del proceso, los motivos y ocasiones de la redacción, las objeciones que había podido suscitar y las respuestas de Aristóteles, etc. Imaginemos una vez más que de Kant hubieran llegado a nosotros, en revoltijo, la *Disertación* de 1770, las dos ediciones de la *Crítica de la razón pura* y el *Opus postumum;* y sobre todo imaginemos que, ignorantes de su cronología, hubiéramos decidido enfocar dichos escritos como si fuesen todos contemporáneos entre sí e intentásemos extraer de ellos una doctrina común: ni que decir tiene que de tal suerte nuestra concepción del kantismo se habría alterado de un modo singular y probablemente sería más insulsa. Se impone una primera

[20] PASCAL, fragmento 331 Brunschvicg.

[21] *Ibid.*

[22] Al menos esto es lo que A. W. BENN *(The Greek Philosophers,* I, p. 289, citado por J.-M. LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote,* p. XXIII) cree poder concluir a partir del hecho de que Aristóteles tome a menudo como ejemplo «el paseo con miras a la salud». Sobre las tradiciones concernientes a la biografía de Aristóteles, ver hoy I. DÜRING, *Aristotle in the ancient biographical tradition,* Estocolmo, 1957.

conclusión, opuesta a un error de óptica ampliamente difundido: los comentaristas, incluidos los más antiguos, y aun en el caso de que tuvieran en su poder textos perdidos de entonces acá [23], no tienen privilegio histórico alguno respecto a nosotros. Al comentar a Aristóteles más de cuatro siglos después de su muerte, y estando separados de él no por una tradición continuada, sino por un eclipse total de su influencia propiamente filosófica, no se hallaban mejor situados que nosotros para comprenderlo. Siendo así, comprender a Aristóteles de otro modo que los comentaristas, incluidos los griegos, no significa necesariamente modernizarlo, sino quizá acercarse más al Aristóteles histórico.

Pues bien: resulta que el aristotelismo que nosotros conocemos —por ejemplo, el de las grandes oposiciones estereotipadas del acto y la potencia, la materia y la forma, la substancia y el accidente— es quizá menos el de Aristóteles que el de los comentaristas griegos. Interviene aquí una segunda circunstancia histórica, agravante de la primera: el estado *incompleto* en que fueron publicados por Andrónico de Rodas los escritos de Aristóteles, redescubiertos en el siglo I a. C., estado incompleto que se hace perceptible a todo lector sin prevenciones en virtud del estilo a menudo alusivo de los textos de Aristóteles, el carácter deshilvanado de sus desarrollos, el hecho de que sea imposible encontrar en ningún lugar de su obra la realización de tal o cual proyecto expresamente anunciado, o la solución de tal o cual problema solamente formulado. Ese defecto de acabado de los escritos de Aristóteles conocidos, unido a su dispersión, dictó a los comentaristas una tarea que consideraron doble: unificar y completar. Tal exigencia podía parecer obvia. No por ello dejaba de encubrir una implícita opción filosófica, para librarse de la cual harán falta siglos. Querer unificar y completar a Aristóteles significa admitir que su pensamiento era susceptible, en efecto, de ser unificado y completado; significaba querer extraer el aristotelismo de derecho del Aristóteles de hecho, como si el Aristóteles histórico no hubiera llegado a poseer su propia doctrina; valía tanto como suponer que únicamente razones externas, y fundamentalmente una muerte prematura o un progresivo desinterés por las especulaciones filosóficas, habían impedido que Aristóteles diese a su sistema carácter completo y unitario. Tal opción no era del todo gratuita: si indujo a

[23] Los comentaristas poseían, en efecto, bien obras enteras de autores antiguos, bien colecciones doxográficas, que no han llegado hasta nosotros más que a través de las citas que de ellas hacen. Pero incluso así no se trataba más que de *textos,* y no de una tradición viva, que los hubiera unido directamente al aristotelismo. La interesante tentativa de M. BARBOTIN *(La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste,* Lovaina, 1954) conducente a ver en Teofrasto un intermediario entre Aristóteles y sus comentaristas, no ha aportado, y no podía aportar, desde este punto de vista, resultados decisivos. Cfr. nuestra recensión de esta obra en *Rev. Et. anciennes,* 1956, pp. 131-32.

error por tanto tiempo fue porque se hallaba inscrita en la esencia misma del comentario. Colocado frente a un conjunto de textos y sólo ésos, conociendo tan sólo aquellas intenciones del autor que éste ha formulado explícitamente y aquellas realizaciones que han alcanzado efectividad, el comentarista se encuentra más predispuesto a tomar en cuenta lo que el autor ha dicho que aquello que no ha dicho; está más preocupado por lo que se declara que por lo que se silencia, por los éxitos más que por los fracasos. Ignora las contradicciones del autor, o, por lo menos, su papel consiste en explicarlas, o sea en negarlas. Conociendo tan sólo del filósofo el residuo de su enseñanza, cuida más de la coherencia que de la verdad, y de la verdad lógica más que de la verosimilitud histórica. No hallando en Aristóteles sino el esbozo de un sistema, no por ello dejará de orientarse según la idea de la totalidad del sistema. Aparte de lo arbitrario de sus presupuestos, se aprecian entonces los peligros de semejante método; pues si la síntesis no está en los textos, forzosamente tendrá que estar la idea de la síntesis en el espíritu del comentarista. No hay, de hecho, comentarista de Aristóteles que no lo sistematice a partir de una idea preconcebida: los comentaristas griegos a partir del neoplatonismo, los escolásticos a partir de cierta idea del Dios de la Biblia y su relación con el mundo. Cuanto más profundo es el silencio de Aristóteles, más prolija se hace la palabra del comentarista; no comenta el silencio: lo llena; no comenta el mal acabado: lo acaba; no comenta el apuro: lo resuelve, o cree resolverlo; y acaso lo resuelva de veras, pero en *otra* filosofía.

La influencia difusa del comentarismo fue tal que, hasta el final del siglo XIX, nadie puso en duda, pese a las contrarias apariencias del texto, el carácter sistemático de la filosofía de Aristóteles. Con todo, la interpretación sistematizante, que, según parece, había albergado sus primeras dudas con Suárez[24], iba haciéndose cada vez más insegura, cada vez menos satisfecha de sí misma, y orientaba su descontento contra Aristóteles mismo. Tras la admirable síntesis de Ravaisson, en la cual Plotino y Schelling representaban, ciertamente, un papel mayor que el de Aristóteles, surgieron dudas, en autores más preocupados por la verdad histórica, acerca de la coherencia misma de la filosofía aristotélica. Pero en vez de cuestionar el carácter sistemático de su pensamiento se prefirió proclamar que su sistema era incoherente. Según Rodier, Aristóteles no habría llegado a decidirse entre el punto vista de la comprensión y el de la extensión[25]; según Robin, la inconsecuencia brotaría de la oscilación entre una

[24] SUÁREZ observa ya una dualidad en la definición de la metafísica *(Disputationes metaphysicae,* 1.ª parte, disp. I, sección 2).

[25] RODIER, «Remarques sur la conception aristotélicienne de la substance», *Année philosophique,* 1909 (reproducido en sus *Etudes de philosophie grecque,* pp. 165 ss.).

concepción analítica y otra sintética de la casualidad[26]; para Boutroux, habría contradicción entre una teoría del ser para la cual sólo el individuo es real y una teoría del conocer para la que sólo hay ciencia de lo general[27]; Brunschvincg, que había mostrado en su tesis latina la duda de Aristóteles entre una concepción matemática y otra biológica del silogismo[28], iba a resumir más adelante tales oposiciones en la de un «naturalismo de la inmanencia» frente a un «artificialismo de la trascendencia», entre cuyos términos Aristóteles no habría llegado a decidirse[29]. Por aquel tiempo, Theodor Gomperz describía el conflicto en términos psicológicos: Aristóteles estaría habitado por dos personajes, el Platónico y el Asclépida, el idealista lógico, incluso «panlogista», y el empirista, nutrido de ciencia médica y ávido de observaciones concretas[30]; mientras que Taylor creía ver en Aristóteles un Platónico que habría «perdido su alma», pero sin llevar al límite su apostasía[31]. Todas estas oposiciones no carecían de rasgos comunes, y su convergencia misma era señal de su verdad relativa. De un modo general, se oponían una teoría del conocimiento de inspiración platónica y una teoría del ser que, contra Platón, rehabilitaba lo sensible, lo individual, la materia; o, dicho con mayor precisión, una noética de lo universal que reclamaba una cosmología idealista y una cosmología de la contingencia que reclamaba una noética empirista. Emancipada de la síntesis tomista y postomista, que había ordenado las distintas partes del pretendido «sistema» aristotélico en torno a la noción de *analogía,* la interpretación moderna buscaba en el platonismo, frecuentemente interpretado él mismo a la luz del idealismo crítico, la norma a partir de la cual el aristotelismo aparecía como un platonismo debilitado o «contenido», v en cualquier caso inconsecuente, cuando no era el filósofo mismo quien resultaba acusado de doblez[32]. La interpretación «sistematizante» se vengaba en Aristóteles de sus propios fracasos.

Apareció entonces —ciertamente preparada, en este punto, por

[26] Cfr. especialmente «Sur la conception aristotélicienne de la causalité», en *Archiv f. Gesch. d. Philos..* 1909-1910 (reproducido en *La pensée hellénique des origines à Epicure,* pp. 423 ss.).

[27] E. BOUTROUX, art. «Aristote» de la *Grande Encyclopédie,* 1886, reproducido en *Etudes d'histoire de la philosophie,* 1897, pp. 132 ss.

[28] *Qua ratione Aristoteles vim metaphysicam syllogismo inesse demonstraverit,* París, 1897.

[29] *L'expérience humaine et la causalité physique,* p. 153.

[30] Th. GOMPERZ, *Les penseurs de la Grèce,* t. III (trad. fcesa., 1910), caps. VI y VII.

[31] Cfr. A. TAYLOR, «Critical Notice on Jaeger's Aristoteles», *Mind,* 1924, p. 197.

[32] Esta acusación aparece aquí y allá en L. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées...,* not. p. 582, y sobre todo en CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy,* vol. I, Baltimore, 1944.

las observaciones de Bonitz[33] y las demostraciones ya incisivas de Natorp[34]— la tesis de W. Jaeger, que a muchos les pareció revolucionaria simplemente porque restauraba, contra los rodeos de la tradición, el punto de vista del puro buen sentido. Los textos de Aristóteles, tal y como nos han llegado, incluyen contradicciones, pero como un filósofo digno de este nombre no puede sostener opiniones contradictorias en un mismo momento, sólo era posible interpretar esas proposiciones contradictorias como momentos distintos de una evolución. Siendo así que el buen sentido, confirmado además por el contenido de las obras llamadas «de juventud» cuyos fragmentos hemos conservado, sugería que Aristóteles había tenido que alejarse progresivamente del platonismo, quedaba así descubierto el principio general que permitía reconstruir su evolución: entre dos proposiciones contradictorias, la más platonizante debía ser considerada como la más antigua, y junto con ella todo el tratado, o al menos el capítulo, o sólo el pasaje, en el que se hallaba inserta. La aplicación de tal método permitió a Jaeger proponer una cronología de las obras de Aristóteles, que a partir de entonces ha sido objeto de críticas y revisiones que la han alterado casi por entero, pero sin que haya sido puesto radicalmente en cuestión el principio sobre el que se fundaba.

No nos compete aquí intervenir en esa discusión (aunque puede ocurrir que, en ocasiones, expongamos hipótesis cronológicas, y, eventualmente, propongamos nuevos criterios de evolución[35]). Pero sí nos importa tomar posición respecto al método genético en general, tal como fue inaugurado por W. Jaeger. Nuestras objeciones serán de dos órdenes: el histórico y el filosófico. La objeción histórica consiste esencialmente en la naturaleza misma de los escritos de Aristóteles, de los que se admite hoy que no son, en general, notas tomadas por sus oyentes, sino las notas mismas de que Aristóteles se valía para preparar sus clases. La primera consecuencia es que Aristóteles, pues tenía que dar esas clases varias veces, podía en cada ocasión alternarlas, añadiendo o modificando, no ya capítulos enteros, sino algunas frases. De hecho, el análisis de Jaeger ha puesto a veces de relieve añadiduras tales que pueden ser a un tiempo cuantitativamente despreciables y filosóficamente decisivas. Pero se concederá que la empresa consistente en reconstruir una cronología no de las obras, sino de las múltiples estratificaciones de una misma obra, sólo puede proponer orientaciones generales, o bien, si desciende a detalles, recaer en lo arbitrario[36]. Más aún: la tesis de la evolución, al fragmentarse de ese modo hasta el infinito, acaba por destruirse a sí misma. Conduce a la banalidad de que Aristóteles no escribió toda su obra de un tirón y que, además, a causa de su finalidad didáctica, esa obra tuvo que avanzar de un modo más concéntrico que lineal, mediante revisiones sucesivas de una totalidad inicialmente bosquejada, más que por la adición de obras enteramente nuevas. La tesis de la evolución no significa, por consiguiente, que tal obra no deba ser considerada como un todo; ninguna interpretación filosófica, sea del autor que sea, resulta posible si no se establece como principio que ese autor sigue siendo en cada instante responsable de la totalidad de su obra, mientras no reniegue expresamente de tal o cual parte de ella. Y dicho principio se aplica en especial a Aristóteles, por cuanto que los escritos que de él conocemos no son obras destinadas a la publicación, y por ello mismo independizadas de su autor, sino un material didáctico permanente (lo que no quiere decir intangible), al que Aristóteles y sus discípulos debían referirse en cada momento como a una carta de unidad doctrinal del Liceo.

La objeción filosófica apunta al estatuto de la contradicción en la obra de un filósofo en general y de Aristóteles en particular. Las que llamamos contradicciones de un autor pueden situarse en tres planos: en nosotros los intérpretes, en el autor mismo, o, por último, en su objeto. En el primer caso, la contradicción obedece a un fallo del intérprete y es, entonces, filosóficamente despreciable; en los casos segundo y tercero, reclama en cambio una elucidación y una decisión de orden filosófico. Hay que estar seguros primero de que es real (y Aristóteles nos enseña precisamente, mediante las distinciones de sentido, a desbaratar las falsas contradicciones); si es real, no nos quedan más que tres hipótesis: o es reductible en términos de evolución (lo que es otra manera de considerarla como meramente aparente), o se debe a una inconsecuencia del filósofo, o refleja la naturaleza contradictoria de su objeto. Jaeger rechazó con justicia, al menos en tanto que presupuesto metodológico posible, la segunda de dichas hipótesis: es preciso haber agotado todas las posibilidades de comprensión antes de acusar a un autor de inconsecuencia; pero si se atuvo a la primera hipótesis fue por haber ignorado deliberadamente

[33] *Observationes criticae in Aristotelis Libros Metaphysicos*, Berlín, 1842.

[34] «Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik», *Philos. Monatshefte*, 1888, pp. 37-65, 540-574.

[35] Ver *infra*, especialmente pp. 196-198; 200, n. 361; 297, n. 7; 312, n. 62.

[36] Es el reproche que podría dirigírsele a F. NUYENS (*L'évolution de la psychologie d'Aristote*, 1939, trad. fr., 1948), cuando intenta aplicar su reconstrucción de la psicología aristotélica a la cronología de otros escritos: efectivamente, ello le lleva a datar todo un capítulo o un tratado conforme a tal o cual alusión psicológica que haya en él, sin darse cuenta lo bastante de que puede tratarse meramente de un ejemplo, una reminiscencia, incluso una anticipación, sin que de ello pueda concluirse nada al no tratar Aristóteles *ex professo* del tema (así, nos parece imposible datar todo el libro Λ según la única alusión de 1075 *b* 34). Por igual razón, nada puede inferirse, según creemos, de la pretendida evolución del sentido de ciertas palabras como φρόνησις: en realidad, Aristóteles las emplea en su sentido tradicional (en este caso, platónico) cuando no habla de ellas *ex professo*, y en su sentido propiamente aristotélico cuando las utiliza en un contexto técnico.

la tercera. Podría decirse, ciertamente, que para el mismo Aristóteles el principio de contradicción excluye la posibilidad de un ser contradictorio, y que, supuesto eso, si el pensamiento acerca del ser es contradictorio, se revela él mismo ocmo un no-pensamiento, no habiendo podido entonces Aristóteles, en ningún caso, asumir sus propias contradicciones. Responderemos que ésa es una interpretación filosófica del principio aristotélico de contradicción y de su aplicación por Aristóteles al caso de su propia filosofía, pero no de un hecho que pudiera servir de base a un método de determinación cronológica. Por cualquier lado que se aborde el problema, ya se trate de la distinción entre contradicciones o de la definición misma de contradicción, vemos que el método genético presupone un análisis y unas opciones que son de esencia filosófica. Lejos de ayudar la cronología a la interpretación de los textos, es más bien la interpretación de los textos, y sólo ella, la que fundamenta en el caso de Aristóteles las hipótesis cronológicas.

¿Será preciso entonces retornar a la interpretación unitaria y sistemática de la único que no es dado: los textos? Pese a los esfuerzos que, después de Jaeger, hayan podido intentarse de nuevo en ese sentido, por ejemplo, los del P. Owens, no creemos que una interpretación de los textos tenga por qué volver necesariamente a la lógica sistematizadora del comentario. Hay dos maneras de enfocar los textos: puede considerárselos como situados todos en el mismo plano, y remitiendo todos ellos a la unidad de una doctrina de la cual serían partes, como si su diversidad no fuese más que la inevitable fragmentación, en el lenguaje, de una supuesta unidad inicial; y, por el contrario, puede suponerse que la unidad no es en ellos originaria, sino sólo pretendida, que tienden hacia el sistema en vez de partir de él, y que su coherencia, por ello, no es presupuesta, sino problemática. Desde esta segunda perspectiva, la diversidad de la obra no representa ya las partes del sistema, sino los momentos de una búsqueda que no es seguro llegue a su término. En el caso de Aristóteles, no es siempre posible ni filosóficamente necesario convertir esos momentos en los de una historia psicológica; basta —y es preciso— que aparezcan como momentos de orden que, con independencia de toda hipótesis cronológica, puede ser leído en la estructura misma de los textos, o sea en su organización inmanente, según la cual no están todos en el mismo plano ni su sentido se pone de manifiesto más que en términos de cierta progresión, que puede no corresponderse ni con la sucesión cronológica de los textos, ni con el orden parcialmente arbitrario[37] en el que han llegado hasta nosotros, ni siquiera con el orden que Aristóteles mismo pudo darles. Conservaremos, pues, de la hipótesis unitaria, el postulado de la responsabilidad permanente del autor por respecto a la totalidad de su obra: no hay un Aristóteles platonizante seguido de un Aristóteles antiplatónico, como si el segundo no fuerá ya responsable de las afirmaciones del primero, sino *un* Aristóteles acaso doble, acaso desgarrado, a quien podemos pedir razón de las tensiones, e incluso de las contradicciones, de su obra. De la interpretación genética, conservaremos la hipótesis de una génesis inevitable y una probable inestabilidad del pensamiento de Aristóteles; pero esta evolución no será el tema explícito de nuestra investigación porque, en ausencia de criterios externos, un método cronológico fundado en la incompatibilidad de los textos, y cuya fecundidad se apoya de esta suerte en los fracasos de la comprensión, corre en cada momento el riesgo de preferir los pretextos para no comprender más bien que las razones para comprender.

[37] Se sabe hace tiempo que este orden no es debido al mismo Aristóteles, sino a sus editores. Cfr. JAEGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte...*; P. MORAUX, *Les listes anciennes...*

Las consecuencias de tales opciones metodológicas es que atenderemos más a los problemas que a las doctrinas, más a la problemática que a la sistemática. Si la unidad se halla al final y no al principio, si el punto de partida de la filosofía es el asombro disolvente de pseudoevidencias, entonces debemos partir de ese asombro inicial, de esa dispersión que hay que domeñar. Puede afirmarse que, en este punto, la interpretación tradicional no sólo ha invertido el orden psicológico probable, sino, más aún, el orden estructural de la investigación. Aristóteles no partió, como haría creer el orden adoptado por Brentano, de la decisión de distinguir los múltiples sentidos del ser, sino que se vio progresivamente obligado a reconocer que el ser no era unívoco. Aristóteles no partió de la oposición entre acto y potencia, materia y forma, para servirse a continuación de tales pares de conceptos en la solución de ciertos problemas. Al revés: fue la reflexión acerca de tal o cual problema la que dio nacimiento, progresivamente, al principio que lo resolvía —o a una formulación más elaborada del problema—, aun cuando Aristóteles sea de una notable discreción acerca de sus pasos efectivos. La dificultad procede aquí de que el orden en el cual se expresa Aristóteles no es, propiamente hablando, ni un orden de exposición ni un orden de investigación. Podría decirse que es el orden de exposición de una investigación, es decir, una reconstrucción, hecha después y con intención didáctica, de la investigación efectiva. Esa reconstrucción tiene el inconveniente de no ser necesariamente fiel: a veces, tenemos la impresión de que Aristóteles «problematiza» a efectos pedagógicos una dificultad que ya tiene resuelta, pero ésa no es razón para caer en el error de los comentaristas e intérpretes sistematizantes que, al generalizar dicha observación, acaban por considerar como puros artificios los pasajes aporéticos de Aristóteles. Y, en efecto, conviene corregir esa primera observación con esta otra: que Aristóteles, al revés, presenta a

veces como solución una pura y simple sistematización de sus dificultades. ¿Dónde buscar entonces el hilo conductor en esta ambigua masa de soluciones ofrecidas como investigaciones, de investigaciones ofrecidas como soluciones, pero también de investigaciones y soluciones verdaderas?

La respuesta a esta pregunta supone previamente una elección por parte del intérprete. Una vez reconocida la imposibilidad de exponer a Aristóteles en el orden imperfecto en que él mismo se expresó, y cuya imperfección se ha visto agravada por los azares de la transmisión, se trata de escoger entre el orden supuesto de la exposición —es decir, del sistema completo— y el orden, igualmente supuesto, de la investigación. Entre ambas reconstrucciones, necesarias en virtud del estado de deterioro del texto, los comentaristas e intérpretes sistematizantes han elegido la primera; nosotros elegiremos deliberadamente la segunda. Dicha opción, independientemente de su inevitable significación filosófica, nos parece la única adecuada a un método histórico sano; si nunca estamos seguros de que un filósofo haya concebido un sistema perfectamente coherente, lo estamos menos aún (seguridad que es postulado implícito de toda interpretación sistematizante de Aristóteles, tanto como de la genética) de que su pensamiento se habría convertido en sistemático si hubiese vivido más tiempo. Es cierto, en cambio, que, aun cuando no los haya resuelto del todo, se ha planteado problemas y ha procurado resolverlos. Nos parece, pues, inevitable el orden de investigación, mientras que el orden de exposición es facultativo, ya que el filósofo puede llegar o no a él, según que haya completado o no su investigación. El primero siempre podrá ponerse de manifiesto, con riesgos más o menos graves de error, a partir de la estructura misma de los textos, que lo refleja más o menos fielmente; el segundo, supuesto que no pueda ser leído inmediatamente en la estructura textual, ha de ser extrapolado a partir de ella, con razonables probabilidades de aproximación si dicha estructura está simplemente inacabada, pero también de total despropósito si la estructura en cuestión, de hecho y de derecho, es inacabable.

* * *

Tales son los principios que vamos a intentar aplicar al problema del ser en Aristóteles, en la esperanza de obtener a partir de él las líneas generales de su problemática filosófica. El problema del ser —en el sentido de la pregunta *¿qué es el ser?*[38]— es el menos natural de todos los problemas, aquel que el sentido común nunca se

[38] Aristóteles no se planteó, como tampoco lo hizo el pensamiento griego en su conjunto, esa otra cuestión: *¿por qué* hay ser más bien que nada?

plantea, el que ni la filosofía prearistotélica ni la tradición inmediatamente posterior se plantearon en cuanto tal, el que las tradiciones no occidentales jamás han barruntado ni rozado. Como vivimos dentro del pensamiento aristotélico del ser —aunque sólo sea porque se refleja en la gramática, de inspiración aristotélica, a cuyo través pensamos y hablamos nuestro lenguaje— no sabemos ya oír lo que había de asombroso, y quizá de eternamente asombroso, en la pregunta *¿qué es el ser?* Por eso nos ha parecido interesante preguntarnos por qué Aristóteles plantea esa cuestión nada obvia, y cómo es que ha llegado a planteársela en cuanto tal. El problema del ser es el más problemático de los problemas, no sólo en el sentido de que acaso jamás será resuelto por entero, sino en el de que es ya un problema saber por qué planteamos ese problema. Esto bastaría para distinguir nuestro propósito del de las obras ya citadas de Brentano y de Owens, donde se hallará —bajo una forma ciertamente más crítica en el segundo que en el primero— un ensayo de reconstrucción doctrinal de la ontología aristotélica, sin que las motivaciones de ese pensamiento y los caminos seguidos por él hayan sido tomados como tema explícito del análisis. En la medida en que tales motivaciones y motivos constituyen, por el contrario, nuestro único objeto, nuestro libro parece concluir donde los de Brentano y Owens comienzan. En realidad, lo que haría sería poner en cuestión el designio mismo de éstos, si consiguiera probar que la metafísica aristotélica no pasa nunca del estadio de la problemática al del sistema, y que ahí reside el sentido de un carácter incompleto que no es accidental, sino esencial.

Nos resta indicar cómo pensamos aplicar nuestro método —extraer de la estructura de los textos el orden de investigación— a nuestro objeto, el problema del ser. La dificultad estaría resuelta si Aristóteles mismo hubiera dado explicaciones acerca del orden de investigación en metafísica; bastaría entonces con aplicar a textos fragmentarios e incompletos las declaraciones programáticas de Aristóteles acerca del verdadero orden del conocimiento. Tal esfuerzo ha sido intentado, pero en sentido contrario: de la larga descripción que hace Aristóteles, en los *Primeros* y *Segundos Analíticos,* del orden del saber científico, o sea, del saber que se halla en posesión de sus propios principios, se ha concluido que dicho orden ideal debía ser aplicado por él, más pronto o más tarde, al conocimiento metafísico. Y si la *Metafísica* no se nos presenta en un orden deductivo y silogístico, ello sería una prueba más del carácter contingente de su falta de acabado; sería así propio del comentario llevar a término la ordenación que Aristóteles no tuvo tiempo o tranquilidad para efectuar. Pero ello implica ignorar el sentido de una distorsión mucho más que accidental: si la ciencia procede de manera silogística, resulta paradójico que aquella que Aristóteles llama la «más alta» y la «primera» de las ciencias sea la última en constituirse conforme a ese

canon. Por no haberse preguntado el porqué de esa distorsión [39], la tradición, en líneas generales, ha ignorado toda una serie de observaciones, las más de las veces incidentales o implícitas, a través de las cuales proyecta Aristóteles algún rayo de luz sobre el orden real del proceso de su metafísica. Semejante proceso, reconoce él mismo, se parece al de la dialéctica. Es anunciado como tal por la progresión, en absoluto deductiva, de la historia de la filosofía. Es vivido como perplejidad, o, según su propia expresión, como aporía, y la pregunta *¿qué es el ser?* es una de las que siguen siendo eternamente aporéticas. Siendo ello así, se concibe que el orden de la investigación *para nosotros* sea inverso del orden del saber *en sí,* y que la humana filosofía no llegue nunca a identificarse con el orden que pertenecería a un saber más que humano. Todos los textos de este género, aun cuando muestren reticencia o confesión, habrán de ser metódicamente confrontados y analizados, pues exhiben el privilegiado carácter de informarnos, no de lo que el filósofo ha querido hacer, sino de sus reflexiones, aunque sean fugaces, sobre lo que de hecho ha realizado. La imagen así revelada será la de un Aristóteles aporético, justamente aquel que los trabajos más recientes han redescubierto progresivamente [40]. Pero aún quedará por comprender, en el interior de la filosofía misma de Aristóteles, y no a partir de hipótesis psicológicas o históricas, por qué la estructura de la *Metafísica* no es ni podía ser deductiva, sino solamente aporética, es decir —en el sentido aristotélico del término— dialéctica; y, en fin, por qué el discurso humano acerca del ser se presenta no al modo de un saber completo, sino de una investigación, y por añadidura de conclusión imposible. Conviene sustituir las aporías de la interpretación sistematizante por una interpretación filosófica de la aporía, y el fracaso de la sistematización por una elucidación metódica del fracaso.

Basta, según pensamos, con dejar hablar a los textos —y a sus si-

[39] Esta distorsión entre la lógica de Aristóteles y su especulación metafísica ha sido subrayada por vez primera, según parece, por Hegel *(Vorlesungen über Geschichte der Philos.,* Werke, t. XIV, 1833, pp. 408 ss.). En su obra *Logique et méthode chez Aristote, el* P. LE BLOND opone igualmente la lógica de Aristóteles a su método, es decir, al camino que efectivamente recorre. Pero este autor hace constar la oposición más bien que la explica, si no es por medio de componentes psicológicamente contradictorios del filósofo. En cuanto a Hegel, justifica dicha oposición mostrando que la lógica de Aristóteles es una lógica del pensamiento finito, del entendimiento, y que la verdad no puede ser captada en su unidad por medio de formas tales. Pero esta explicación sólo tiene sentido dentro del sistema hegeliano y es ajena al aristotelismo.

[40] Tal redescubrimiento está en la base, como hemos visto, de la interpretación genética de Aristóteles (Natorp, Jaeger, Nuyens, etc.). En la tradición «psicológica», cfr., además de GOMPERZ *(op. cit.),* A. BREMOND, *Le dilemme aristotélicien,* 1933, y derivada de la anterior, pero con muchas más justificaciones textuales, la obra citada de J.-M. LE BLOND.

lencios—, para que ese Aristóteles se nos descubra. Pero si hiciese falta una caución histórica contra la autoridad «histórica» de los comentaristas, la hallaríamos en la herencia inmediata de Aristóteles. No hemos meditado lo bastante sobre el hecho de que la *Metafísica* de Aristóteles no haya tenido influencia inmediata, como si su mismo autor no hubiera podido convencer a sus discípulos de que siguiesen por esa vía; ni sobre este otro hecho: que el Liceo, heredero del pensamiento del Maestro, no creyó serle infiel al inclinarse hacia el probabilismo y el escepticismo que eran los suyos en la época de Cicerón. No pretendemos en absoluto que el Liceo haya comprendido a Aristóteles mejor que los comentaristas (sus representantes nunca tuvieron el sentido filosófico de un Alejandro de Afrodisia o incluso de un Simplicio), pero es al menos verosímil que haya sido más sensible al aspecto aporético del proceso de investigación aristotélico que aquellos que habían perdido toda memoria de éste, y ello aunque no comprendiese su sentido. Entre unos herederos fieles, si bien poco dotados para la especulación, y una posteridad inteligente pero demasiado alejada, ¿por quién inclinarse? La oposición del Aristóteles del Liceo y el Aristóteles del comentario deja al intérprete, y sólo a él, la responsabilidad de redescubrir al Aristóteles efectivo.

Allí donde la historia es muda, no queda sino escuchar la voz sin rostro de los textos, esa voz que nos parece hoy tan lejana precisamente porque nos es tan familiar, esa voz que parece anunciarnos lo que de siempre sabíamos ya [41] y que, con todo, no acabaremos nunca de aprender, o sea, de buscar. El análisis de los textos no alcanza nunca a evocar espíritus; si pese a ello ocurriera que la imaginación del lector se aventurase a hacerlo, caería quizá en la cuenta de que esa voz que habla en medio del desamparo de los textos no es tanto la palabra ejemplar del «maestro de los que saben» [42] como aquella otra, menos segura pero más fraterna, que sigue en nosotros buscando lo que es el ser, y callándose a veces.

* * *

Séame permitido dar aquí las gracias a todos cuantos han alentado este trabajo o han permitido su realización y cumplimiento, y ante todos ellos mis maestros de la Sorbona, M. M. de Gandillac, que lo ha dirigido a todo lo largo de su elaboración, y M. P.-M. Schuhl, que lo ha sustentado con sus consejos y hospitalidad en su Seminario de Investigaciones sobre el Pensamiento antiguo, así como M. A. Forest,

[41] Cfr. GALIENO, *De Sophism.,* II: «Aristóteles expone como por señas la mayor parte de las cosas que dice, porque escribía para gente que lo había oído ya» (*καὶ καθάπερ ἐπὶ σημείων ἐπιφέρειν τὰ πολλὰ καὶ διὰ τὸ πρὸς τοὺς ἀκηκοότας ἤδη γράφεσθαι*).

[42] DANTE, *Infierno,* IV, 131.

profesor de la Universidad de Montpellier, quien, en el último estadio de mi investigación, la ha estimulado a menudo con sus objeciones. Mi agradecimiento se dirige también a las dos instituciones que han facilitado más mi tarea: el Centro Nacional de la Investigación Científica y la Fundación Thiers, en donde tuve el privilegio de beneficiarme de los consejos, doblemente preciosos para un filósofo, de aquel maestro de los estudios griegos que fue Paul Mazon.

Besançon, marzo de 1961.

INTRODUCCION

LA CIENCIA SIN NOMBRE

> So bleibt Metaphysik der Titel für die Verlegenheit der Philosophie schlechthin.
>
> (M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 21.)

«Hay una ciencia que estudia el ser en cuanto ser y sus atributos esenciales»[1]. Esta afirmación de Aristóteles al comienzo del libro Γ de la *Metafísica* puede parecer banal, tras más de veinte siglos de especulación metafísica. No lo era, sin duda, para sus contemporáneos. Quizá incluso la seguridad de Aristóteles al afirmar resueltamente la existencia de una ciencia semejante era menos la expresión de la constancia de un hecho que el reflejo de un anhelo aún incumplido: su insistencia, en las líneas siguientes, por justificar una ciencia del ser en cuanto ser —siendo así que tal preocupación no aparece cuando se trata de las ciencias «particulares»— muestra, en cualquier caso, que la legitimidad y el sentido de esa ciencia nueva no eran cosas obvias para sus oyentes, y acaso ni siquiera para él mismo.

Dicha ciencia carecía de antepasados y de tradición. Basta recorrer las clasificaciones del saber que circulaban antes de Aristóteles para darse cuenta de que en ellas no había ningún lugar reservado a lo que hoy llamaríamos *ontología*. Los Platónicos dividían generalmente el saber especulativo en tres ramas: dialéctica, física y moral[2]. Jenócrates, según Sexto Empírico[3], habría sustituido el nombre de dialéctica por el de lógica, y el propio Aristóteles, en un escrito —los *Tópicos*— aún de influencia platónica, conservará esa división, que

1 *Met.*, Γ, 1, 1003 a 21. Según el uso más corriente, designamos los libros de la *Metafísica* mediante las letras griegas correspondientes, y los libros de las demás obras de Aristóteles mediante cifras romanas. Cuando una referencia indica tan sólo letra griega, sin más indicación, se trata de la *Metafísica*. Ej.: A, 9, 992 b 2 = *Met.*, A, 9, 992 b 2. Las referencias en las obras de los comentaristas, remiten siempre a la edición de la Academia de Berlín.

2 Cicerón, *Acad. Post.*, I, 5, 19.

3 *Adv. Mathemat.*, VII, 16.

CAPITULO PRIMERO

ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ

So bleibt *Metaphysik* der Titel für die Verlegenheit der Philosophie schlechthin.

(M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 21.)

«Hay una ciencia que estudia el ser en cuanto ser y sus atributos esenciales» [1]. Esta afirmación de Aristóteles al comienzo del libro Γ de la *Metafísica* puede parecer banal, tras más de veinte siglos de especulación metafísica. No lo era, sin duda, para sus contemporáneos. Quizá incluso la seguridad de Aristóteles al afirmar resueltamente la *existencia* de una ciencia semejante era menos la expresión de la constancia de un hecho que el reflejo de un anhelo aún incumplido: su insistencia, en las líneas siguientes, por justificar una ciencia del ser en cuanto ser —siendo así que tal preocupación no aparece cuando se trata de las ciencias «particulares»— muestra, en cualquier caso, que la legitimidad y el sentido de esa ciencia nueva no eran cosas obvias para sus oyentes, y acaso ni siquiera para él mismo.

Dicha ciencia carecía de antepasados y de tradición. Basta remitirse a las clasificaciones del saber que circulaban antes de Aristóteles para darse cuenta de que en ellas no había ningún lugar reservado a lo que hoy llamaríamos *ontología*. Los Platónicos dividían generalmente el saber especulativo en tres ramas: dialéctica, física y moral [2]. Jenócrates, según Sexto Empírico [3], habría sustituido el nombre de dialéctica por el de lógica, y el propio Aristóteles, en un escrito —los *Tópicos*— aún de influencia platónica, conservará esa división, que

[1] *Met.* Γ, 1, 1003 *a* 21. *N.B.* 1) Según el uso más corriente, designamos los libros de la *Metafísica* mediante las letras griegas correspondientes, y los libros de las demás obras de Aristóteles mediante cifras romanas. Cuando una referencia empieza por una letra griega, sin más indicación, se trata de la *Metafísica.* Ej.: A, 9, 992 *b* 2 = *Met.*, A, 9, 992 *b* 2. 2) Las referencias, en las citas de los comentaristas, reenvían sin otra indicación a la edición de la Academia de Berlín.

[2] CICERÓN, *Acad. Post.*, I, 5, 19.

[3] *Adv. Mathemat.*, VII, 16.

llegaría a ser tradicional en la Escuela: «Limitándonos a un sencillo esquema, distinguimos tres clases de proposiciones y de problemas: entre las proposiciones, unas son *éticas,* otras *físicas* y otras *lógicas*» [4]; división que Aristóteles presenta, ciertamente, a título aproximativo, reservándose para más adelante su sustitución por una clasificación más científica.

Lo extraño es que tal división tripartita, que no deja lugar alguno para las especulaciones «metafísicas» [5], sobrevivirá al aristotelismo, como si el esfuerzo de Aristóteles encaminado a crear una ciencia nueva hubiera sido desdeñado o ignorado por sus sucesores. Es bien conocida la fórmula mediante la cual delimitarán y dividirán los Estoicos el dominio entero de la filosofía: un campo cuyo suelo es la física, el cercado la lógica y el fruto la moral [6]. Diógenes Laercio, intérprete poco perspicaz, pero fiel, de la tradición filosófica media, recogerá como cosa obvia la división platónica y estoica: «La filosofía se divide en tres partes: física, ética y dialéctica. La física trata del mundo y de su contenido, la ética de la vida y las costumbres, la dialéctica da a las otras dos disciplinas los medios de expresión» [7]. Más aún: el propio Diógenes Laercio, al resumir la filosofía de Aristóteles, encontrará muy natural incluirla en los marcos tradicionales: si bien admite la distinción aristotélica entre filosofía práctica y filosofía teorética, subdivide la primera en ética y política, y la segunda en física y lógica [8], reproduciendo así, salvo una sola diferencia —la disociación de ética y política— la división clásica.

Tal persistencia de una tradición que Aristóteles deseaba sin duda modificar expresa al menos su fracaso en este punto. La ciencia del ser en cuanto ser no tenía antepasados: tampoco tendrá posteridad inmediata. Tan sólo Teofrasto recogerá, por lo demás en forma aporética, los problemas metafísicos abordados por su maestro. A partir de Estrabón, la escuela aristotélica se consagrará a las especulaciones físicas, morales y —en menor grado— lógicas, como si con eso se

---

4 *Top.,* I, 14, 105 *b* 20.

5 Algunos intérpretes alemanes del siglo XIX, sin duda por influencia de Hegel, no dudaron en clasificar la metafísica entre las especulaciones lógicas. Cfr. RITTER, *Histoire de la philosophie,* trad. fr., t. III, p. 54; PRANTL, *Geschichte der Logik,* I, p. 89. Pero nada hay en Aristóteles que autorice semejante interpretación: el adjetivo λογικὸς no designa nunca en él la lógica en el moderno sentido del término (que él designa como *analítica),* sino que es prácticamente sinónimo de διαλεκτικὸς y excluye por tanto de su campo de aplicación las especulaciones apropiadas a su objeto, es decir, *científicas,* como pretenden serlo las metafísicas. En cuanto a la analítica, no es una ciencia, sino una propedéutica por la que es preciso pasar «antes de abordar ciencia alguna» *(Met.,* Γ, 3, 1005 *b* 2).

6 DIOG. LAERC., VII, 39-40. Los epicúreos distinguirán asimismo tres partes en la filosofía: *canónica, física* y *ética* (DIOG. LAERC., X, 29-30).

7 *Vie des philosophes,* Introd., trad. GENAILLE, pp. 37-38.

8 *Ibid.,* V, 1, p. 214.

agotase para ella la totalidad de la filosofía: no sólo la legitimidad o el sentido, sino la *existencia* misma de problemas que no sean ni físicos, ni morales, ni éticos, se perderán a partir de entonces incluso dentro de un medio que pretendía nutrirse del pensamiento de Aristóteles. La ciencia del ser en cuanto ser, apenas nacida, caerá durante siglos en el olvido.

Si consideramos la singular boga en que estará la *Metafísica,* primero con el rebrote neoplatónico, y después, tras un nuevo eclipse, con el renacimiento escolástico de los siglos XIII y XIV, no podemos dejar de ver, en este vaivén de olvidos y resurrecciones, de marchas subterráneas y resurgimientos, el signo de una extraña aventura intelectual. Si nos atenemos, por otra parte, al relato más o menos legendario acreditado desde la Antigüedad, dichas expresiones casi no serían metafóricas. Es bien conocida la versión novelesca que nos han transmitido Estrabón y Plutarco [9]. Los manuscritos de Aristóteles y de Teofrasto habrían sido legados por este último a su condiscípulo Neleo; los herederos de Neleo, gente ignorante, los habrían enterrado en una cueva de Skepsis para sustraerlos a la avidez bibliófila de los reyes de Pérgamo; mucho tiempo después, en el siglo I a. C., sus descendientes los habrían vendido a precio de oro al peripatético Apelicón de Teos, quien los transcribió. Por último, durante la guerra contra Mitrídates, Sila se apoderó de la biblioteca de Apelicón, transportándola a Roma, donde fue comprada por el gramático Tyranión: y a él fue a quien el último escolarca del Liceo, Andrónico de Rodas, compró las copias que le permitieron publicar, hacia el 60 a. C., la primera edición de los escritos «esotéricos» de Aristóteles y Teofrasto (mientras que las obras «exotéricas, publicadas por el propio Aristóteles, y perdidas hoy, nunca habían dejado de ser conocidas). Así pues, el *Corpus* aristotélico debería a una serie de afortunados azares el haber escapado a la humedad y los gusanos antes de ser «exhumados» definitivamente por Andrónico de Rodas.

Hoy se tiende a ver en dicho relato, según la expresión de Robin [10], un «prospecto» publicitario, inspirado por el mismo Andrónico para hacer creer en el carácter completamente inédito de los textos que publicaba. En efecto: no es verosímil que los escritos científicos de Aristóteles fueran ignorados por la escuela aristotélica desde Estrabón, como tampoco por los adversarios (megáricos, epicúreos, estoicos), que a veces parecen referirse a ellos en sus polémicas [11]. Pero

---

9 ESTRABÓN, XIII, 54; PLUTARCO, *Vida de Sila,* 26.

10 *Aristote,* p. 11; cfr. J.-M. LE BLOND, «Aristote et Théophraste. Un renouvellement radical de la question aristotélicienne (à propos du livre de J. ZÜRCHER, *Aristoteles' Werk und Geist)*», en *Critique,* 1952, p. 858.

11 Así lo han mostrado diversos trabajos recientes. Véase un buen enfoque de la cuestión en J. TRICOT, trad. de la *Metafísica* de ARISTÓTELES, nueva ed., 1953, Introducción, pp. VII-VIII.

quizá no se ha subrayado lo bastante que el relato de Estrabón tiene el mérito al menos de explicar muy naturalmente la decadencia filosófica de la escuela peripatética a partir de Estrabón y, en particular, su silencio total respecto a las especulaciones metafísicas: «ocurrió entonces que los antiguos peripatéticos, los sucesores de Teofrasto, al carecer de estos libros, con excepción de un pequeño número de ellos que, además, eran exotéricos en su mayor parte, no pudieron filosofar científicamente (πραγματικῶς), sino tan sólo perorar acerca de tesis dadas» [12]. También Plutarco ve como una excusa para las insuficiencias de la Escuela la ignorancia que a ésta afectaba acerca de las obras del maestro.

Así pues, parece que Estrabón y Plutarco hayan querido tanto al menos justificar las lagunas y carencias de la escuela peripatética como alabar la originalidad de Andrónico. Tras su relato, discernimos ante todo el doble sentimiento de extrañeza y satisfacción que debieron experimentar los eruditos contemporáneos cuando se dieron cuenta del inestimable «descubrimiento» que les proporcionaba la edición de Andrónico. Sin duda, les pareció lo más sencillo admitir que, si tales escritos no habían ejercido influencia alguna, era porque se los había ignorado: a espíritus predispuestos a lo novelesco no les costó trabajo expresar bajo la forma medio mítica del enterramiento y la exhumación la historia de un olvido y un redescubrimiento que acaso tenían razones más profundas. Aun cuando tomásemos al pie de la letra el relato de Estrabón y Plutarco, seguiría sin explicar por qué Teofrastro legó imprudentemente al oscuro Neleo una biblioteca de la que habría podido hacer mejor uso su suceso en el Liceo; si hay que imputarle de veras la responsabilidad de un legado semejante, es que debía de haber en circulación copias suficientes de las clases de Aristóteles como para que dicha herencia no privase al Liceo de textos esenciales; y si, por último, los manuscritos de Aristóteles fueron a parar efectivamente al fondo de una cueva, es que ya nadie se interesaba por ellos. Por cualquier parte que abordemos el problema, la permanencia en el Liceo de una escuela organizada, destinada a prolongar la obra de Aristóteles, prohíbe creer en una pérdida accidental: no se trata entonces, ni mucho menos, de que la pérdida explique el olvido, sino que es el olvido el que explica la pérdida, y es dicho olvido lo que hay que explicar antes que nada.

Respecto a cierto número de obras de Aristóteles, ha podido mostrarse recientemente que ese olvido nunca fue total: en especial, cier-

12 ESTRABÓN, *loc. cit.* La última expresión (θέσεις ληκυθίζειν) es francamente peyorativa: ληκυθίζειν sólo se dice de un estilo ampuloso y hueco (cfr. CICERÓN, *Ad. Att.*, I, 14).

tos textos epicúreos [13], y acaso incluso ciceronianos [14], no se explican más que a través del conocimiento de obras *esotéricas* de Aristóteles, con anterioridad a la edición de Andrónico. Pero hay un conjunto de tratados cuya huella, después de Teofrasto, se pierde antes del siglo I d. C. (es decir, cerca de un siglo después de la edición de Andrónico), y respecto a ellos el problema sigue en pie: es el grupo de escritos llamados *metafísicos.*

Pueden ensayarse razones de tal olvido: la dificultad del asunto, el carácter abstracto de especulaciones sobre el ser en cuanto ser, la aplicación de espíritu necesaria para pensar un ser que no sea un ente particular, explicarían que inteligencias peor dotadas, o simplemente más positivas, que la del maestro, hayan renunciado en seguida a leer textos que los repelían por su aridez y abstracción, y que, de rechazo, la investigación metafísica, privada del impulso o apoyo que habría encontrado en los textos aristotélicos, se haya agotado rápidamente. Pero esta explicación sigue siendo insuficiente: una cosa es, por ejemplo, no comprender las matemáticas, y otra cosa estimar que las matemáticas no *existen;* los discípulos de Aristóteles habrían podido apartarse de la metafísica, reservándole con todo un lugar en el edificio del saber. Lo que se perdió en realidad durante siglos no fue sólo la comprensión de los problemas metafísicos, sino el sentido mismo de su existencia [15]. La persistencia de la división de Jenócrates en lógica, física y moral parece ser indisolublemente consecuencia y causa de ese olvido fundamental: consecuencia, evidentemente, porque si la metafísica se hubiera impuesto como ciencia nueva tal división habría sido revisada; pero causa también, en el sentido de que esa división, que pretendía ser exhaustiva, había acabado por impregnar los espíritus hasta el punto de hacer psicológicamente imposible toda nueva organización del campo filosófico. Se produjo, según parece, un fenómeno de «bloqueo mental», análogo al que ha podido ser descrito en otro terreno del pensamiento griego [16]. Ésa es quizá la razón profunda en cuya virtud los escritos metafísicos fueron ignorados o mal conocidos hasta Andrónico de Rodas: más bien que proceder a una revisión radical de los conceptos filosóficos para dejar sitio a tales intrusos, pareció mejor

13 E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica d'Epicuro.*

14 R. WEIL, reseña de P. MORAUX, «Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote», en *Revue historique,* 1953, p. 466.

15 Ello no quiere decir que no puedan hallarse, p. ej., en el estoicismo antiguo, *momentos* metafísicos. Aquí nos referimos sólo a la metafísica como *ciencia* autónoma, consciente de su autonomía y en posesión de su campo propio: es evidente que los estoicos no tienen idea alguna de semejante ciencia y no plantean jamás el ser en cuanto ser como objeto o tema de su investigación.

16 Cfr. P.-M. SCHULL, *Blocage mental et machinisme,* comunicación al Institut français de Sociologie, abril de 1937, y *Machinisme et philosophie,* 2.ª ed., pp. XII-XIII.

atenerse a la división tradicional, a riesgo de excluir, primero como demasiado oscuro, y luego, con ayuda del olvido, como inexistente, aquello que no podía adaptarse a ella.]

Sigue en pie el problema de cómo, aun durante su vida, Aristóteles pudo fracasar en su intento de reestructuración del campo filosófico, implícito en la aparición de una ciencia que por vez primera adoptaba como objeto propio no tal o cual ente particular, sino el ser en cuanto ser. Sería aún comprensible que Aristóteles no hubiera podido imponer su punto de vista a las escuelas rivales, las cuales, a pesar de todo, en un terreno en que el Estagirita tuvo más éxito, se vieron obligadas a reconocer en él al fundador de la lógica. Pero que Aristóteles no haya podido convencer a sus propios discípulos de la especificidad de una ciencia del ser en cuanto ser y del interés por consagrarse a ella, indica una situación tan extraña que podemos preguntarnos si el propio Aristóteles no la provocó. Resulta tentador invocar aquí las opiniones de W. Jaeger acerca de la evolución del pensamiento de Aristóteles [17]; según él, los escritos metafísicos no datarían de la última parte de la vida del autor (hipótesis que se le ocurre espontáneamente a quien intenta explicar el porqué de su estado incompleto), sino que se hallarían ya constituidos al principio de la segunda estancia de Aristóteles en Atenas. En otras palabras: Aristóteles, antes de haberles dado término, se habría apartado él mismo de las especulaciones de la metafísica, para consagrarse a trabajos de orden, sobre todo, histórico y biológico: recopilación de constituciones, confección de una lista de vencedores en los juegos píticos, problemas de física práctica, observaciones sobre los animales. W. Jaeger nos presenta a un Aristóteles, al final de su vida, que organiza el Liceo como un centro de investigación científica. Esta evolución parece ser atestiguada por un texto del libro I del tratado *Sobre las partes de los animales:* el conocimiento de las cosas terrestres, sujetas a devenir y corrupción, no posee menos dignidad, y en todo caso tiene mayor extensión y certeza, que el de los seres eternos y divinos; y Aristóteles menciona en apoyo de tal juicio la respuesta de Heráclito a unos visitantes extranjeros que, habiéndolo encontrado calentándose al fuego de su cocina, no sabían si entrar: «Entrad, también aquí abajo hay dioses, καὶ ἐνταῦθα θεούς» [18]. Sin duda existe, en este pasaje de carácter introductorio, el deliberado designio de revalorizar el conocimiento del cuerpo humano, por el cual el joven Aristóteles no ocultaba en otro tiempo su repugnancia [19].

17 *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung.*

18 *Part. Animal.*, I, 5, 645 *a* 17 ss.

19 «Si los hombres poseyeran los ojos de Linceo, de tal modo que su vista penetrase todos los obstáculos, ¿acaso no hallarían muy vil, si su mirada se hundiese en las vísceras, el cuerpo de Alcibíades, tan hermoso en la superficie?» (fr. 59, Rose, citado por Boecio, *Sobre el consuelo de la filosofía*, III, 8). Los dos textos han sido cotejados por P.-M. Schuhl, «Le thème de Lyncée», en *Etudes philosophiques,* 1946 (reproducido en *Le merveilleux, la pensée et l'action,* p. 82).

Pero si sigue siendo cierto que la filosofía, la σοφία, no se ocupa de lo que nace y perece [20], ¿no hay también que ver, en esa rehabilitación de la investigación «terrena», la confesión de cierto desafecto por aquella sabiduría más que humana, que tiene el doble inconveniente de ser difícilmente accesible y de no referirse dirctamente a nuestra condición?

Tal es desde luego, por lo demás, el resultado de las investigaciones de W. Jaeger. Tendremos que preguntarnos si esa interpretación del recorrido de Aristóteles es la única posible, y si el progresivo predominio de las investigaciones positivas no significa, al menos tanto como el abandono de ellas, una ampliación del campo de la filosofía o una transmutación de su sentido [21]. Ahora bien: ¿no es verosímil que los discípulos interpretasen como renuncia definitiva por parte de Aristóteles el reconocimiento de unas dificultades que eran quizá esenciales a la metafísica misma? En cualquier caso, no parece muy dudoso que el desafecto del Liceo por las especulaciones abstractas y la orientación empírica de sus primeros trabajos [22] hallasen su origen en las preocupaciones, acaso mal interpretadas y, en todo caso, insuficientemente meditadas, del Aristóteles de la vejez. Y así, la historia externa de la *Metafísica* nos reenvía a la interpretación interna: el relato de Estrabón y Plutarco no hace sino prolongar, en el plano de la anécdota, el drama de una pérdida y un redescubrimiento que se representa, ante todo, en la obra del propio Aristóteles.

* * *

Hemos hablado hasta ahora de *metafísica* y de ciencia del ser en cuanto ser, asimilando provisionalmente, conforme a la tradición, esas dos expresiones. En realidad, dicha asimilación no es obvia y merece un examen: es bien sabido que la denominación μετὰ τὰ φυσικά es postaristotélica; ordinariamente se la explica por la obligación que tenían los editores de Aristóteles de inventar un título, a falta de

20 *Eth. Nic.*, VI, 13, 1143 *b* 19.

21 Podríamos invocar aquí el ejemplo de Platón: admitir una idea del barro o de los pelos, no es *suprimir* la filosofía, sino realizarla; si el joven Sócrates siente repugnancia a admitir tales Ideas, se debe a que es insuficientemente filósofo: «Es que eres aún joven, Sócrates, *y la filosofía aún no ha tomado posesión de ti,* como lo hará, sin duda, cuando ya no desprecies ninguna de esas cosas» *(Parménides,* 130 *d).*

22 Evidentemente, habría que hacer una excepción con los escritos metafísicos de Teofrasto. Pero nada prueba que no fueran redactados aún en vida de Aristóteles, antes de su evolución final. Los trabajos de M. Zürcher (*Aristoteles' Werk und Geist,* Paderborn, 1952), por excesivas que sean sus conclusiones, han mostrado por lo demás lo difícil que es distinguir el *Corpus* de Teofrasto del de Aristóteles.

una designación expresamente indicada por el propio Estagirita. De hecho, como veremos, esa designación existe: es la de *filosofía primera* o *teología*. Así pues, nos hallamos en presencia de tres términos: ciencia del ser en cuanto ser, filosofía primera (o teología) y metafísica. ¿Son sinónimos? Si lo son, ¿por qué la tradición no se ha contentado con los dos primeros, establecidos por el mismo Aristóteles? Si no lo son, ¿cuáles son las relaciones entre ellos? La filosofía primera, ¿*es* la ciencia del ser en cuanto ser? Y si es que no se confunden ambas, ¿cuál de ellas *es* la metafísica?

La primera mención que conocemos del título μετὰ τὰ φυσικά se encuentra en Nicolás de Damasco (primera mitad del siglo I d. C.). El hecho de que no figure en el catálogo de Diógenes Laercio, cuya fuente sería una lista que se remonta a Hermipo o incluso quizá a Aristón de Ceos [23], y por tanto muy anterior a Nicolás de Damasco, ha llevado a atribuir a éste la paternidad de tal designación (que vuelve a aparecer en los catálogos posteriores: los del Anónimo de Ménage y de Tolomeo). El origen tardío de dicho título ha parecido por mucho tiempo prueba suficiente de su carácter no aristotélico: pura denominación extrínseca, se ha dicho, que expresaba el orden de los escritos en la edición de Andrónico de Rodas.

Esta interpretación tradicional [24] descansa sobre el postulado, a primera vista discutible, de que una consideración que afecta al *orden* es necesariamente *extrínseca* y no podría tener significación filosófica. Ahora bien: recientemente ha podido mostrarse que las tres listas antiguas de las obras de Aristóteles se apoyaban en una clasificación sistemática, inspirada en parte en indicaciones del propio Estagirita [25]. Es verosímil que la edición de Andrónico de Rodas respondiera a preocupaciones análogas; un testimonio de Filopón manifiesta por lo demás que la preocupación por el orden intrínseco de la enseñanza y la lectura, que llegará a ser entre los comentaristas tema clásico de discusión, estaba ya presente en Andrónico: «Boeto de Sidón dice que hay que empezar por la física, porque nos es más familiar y conocida; ya que debe empezarse por lo más cierto y mejor conocido. Pero su maestro Andrónico de Rodas decía, apoyándose en una investigación más profunda, que habría que empezar por la lógica, pues ésta trata de la demostración» [26]. El orden del *Corpus* de

[23] La atribución a Aristón de Ceos, cuarto escolarca del Liceo, ha sido mantenida recientemente por P. MORAUX, *Les listes anciennes...*, pp. 233 ss.

[24] La encontramos en Zeller (pp. 80 ss.), Hamelin, Ross, Jaeger. Es admitida por M. HEIDEGGER (*Kant et le problème de la métaphysique*, trad. francesa, p. 66).

[25] Cfr. P. MORAUX, *op. cit.*, especialmente pp. 173, 239, 304.

[26] *In Categ.*, 5, 16 ss. Busse.—Discusiones semejantes se produjeron a propósito del orden en que debían ser leídos y editados los diálogos de Platón. Una huella de tales polémicas se halla en el *Prólogo* de ALBINUS, que, por su parte, se inclina hacia una clasificación sistemática: «lo que de-

Andrónico era considerado en la antigüedad tan poco arbitrario que Porfirio, en el capítulo 24 de su *Vida de Plotino*, propondrá tomarlo como modelo en la clasificación de los escritos de su maestro [27].

Si el título *metafísica* hubiera nacido del azar, nunca nos admiraríamos bastante de que diese lugar, desde tan pronto, a una interpretación filosófica. Kant se asombrará de esa coincidencia, la cual habría convertido una designación arbitraria en una indicación positiva para el contenido misma de la obra: «En lo que concierne al nombre de la metafísica, no puede creerse que hay nacido del azar, pues se ajusta tan bien a la ciencia misma: si se llama φύσις a la naturaleza y si sólo podemos llegar a los conceptos acerca de la naturaleza mediante la experiencia, entonces la ciencia que viene a continuación de ésta se llama metafísica (de μετά, *trans*, y *physica*). Es una ciencia que de algún modo se halla fuera, es decir, más allá, del campo de la física» [28].

De hecho, la interpretación intrínseca de la rúbrica *Metafísica* es la única que encontramos en los comentaristas griegos, los cuales, si bien se equivocaban al atribuir el título al mismo Aristóteles, no por

seamos buscar es el comienzo y el orden de la enseñanza *según la* sabiduría» (trad. LE CORRE, en *Revue philosophique*, 1956, p. 35).

[27] De creer a P. MORAUX *(op. cit.)*, no podría extraerse ninguna conclusión de las preocupaciones de Andrónico; sin embargo, a efectos de la interpretación de la rúbrica *Metafísica*. Según él, el título μετὰ τὰ φυσικά a la edición androniquea (y, *a fortiori*, a la de Nicolás de Damasco), puesto que habría figurado, desde finales del s. III a. C., en la lista confeccionada por Aristón de Ceos, de la que derivan los catálogos de Diógenes y del Anónimo: sin duda, dicha rúbrica no se encuentra en Diógenes, pero esa ausencia sería accidental (p. 188). El Anónimo, en contrapartida, menciona una *Metafísica* en 10 libros, que representaría el estado preandroniqueo de ese tratado. El único papel de Andrónico habría sido el de añadir a esa *Metafísica* primitiva los libros actualmente designados como α, Δ, K y Λ, resultando así nuestra *Metafísica* en 14 libros, atestiguada por el catálogo de Tolomeo (p. 279). Sobre el papel de Andrónico, Moraux sigue por otra parte la opinión de W. JAEGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Airstoteles*, pp. 177-180. M. H. REINER («Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1954, pp. 210-37) se ha basado en el trabajo de Moraux para concluir que el título *Metafísica* habría sido directamente inspirado por indicaciones del mismo Aristóteles, utilizándose desde la primera generación del Liceo: su paternidad podría atribuírsele a Eudemo, del que por otra parte sabemos (ASCLEPIUS, *in Metaph.*, 4, 4-16; PS.-ALEX., *in Metaph.*, 515, 3-11) que se habría ocupado de la puesta a punto de los escritos metafísicos de Aristóteles. A la luz de estos trabajos, una cosa nos parece bien establecida de ahora en adelante: el título μετὰ τὰ φυσικά no designa un orden de sucesión en un catálogo (Moraux observa al respecto que, en la lista primitiva, reconstruida por él, la *Metafísica* no va después de las obras físicas, sino de las obras matemáticas), y responde, aun cuando haya nacido —y sobre todo si lo ha hecho— dentro del círculo de los sucesores inmediatos de Aristóteles, a una intención doctrinal.

ello dejaban de estar mejor informados que nosotros acerca de las tradiciones vinculadas con aquél. Dicha interpretación es, ciertamente, de dos clases, según el sentido que se le dé a la preposición μετά.

De acuerdo con el primer tipo de interpretación, que podríamos llamar «platonizante», la preposición μετά significaría un orden jerárquico en el objeto; la metafísica es la ciencia que tiene por objeto lo que está más allá de la naturaleza: ὑπὲρ φύσιν ὁ ἐπέκεινα τῶν φυσικῶν Estas expresiones se encuentran en un tratado de Herenio, pero en un pasaje que, según Eucken, sería una interpolación del Renacimiento [29]: de hecho, esta interpretación, ya la más corriente en la Edad Media [30], llegará a ser predominante con el rebrote del platonismo. Pero la idea está ya incontestablemente presente en los comentaristas neoplatónicos. Así en Simplicio: «A lo que trata de las cosas completamente separadas de la materia (περὶ τὰ χωριστὰ πάντῃ τῆς ὕλης) y de la pura actividad del Entendimiento agente..., lo llaman teología, filosofía primera y metafísica (μετὰ τὰ φυσικά) puesto que su lugar está más allá de las cosas físicas (ὡς ἐπέκεινα τῶν φυσικῶν τεταγμένην) » [31]. Y más adelante: «Investigar con precisión acerca del principio (ἀρχῆς) de la esencia, que está separado y existe en tanto que pensable y no movido... es asunto propio de la filosofía primera, o, lo que es lo mismo, del tratado que se refiere a lo que está más allá de las cosas físicas (τῆς ὑπὲρ τὰ φυσικὰ πραγματείας), llamado por él mismo metafísica (μετὰ τὰ φυσικά)» [32].

Esta interpretación ha sido recusada como neoplatónica. Pero acaso sea sencillamente platónica. En cualquier caso, no se ajusta menos por ello a una de las definiciones, ella misma platonizante, que Aristóteles da del contenido de la filosofía primera. Si existe «algo eterno, inmóvil y separado», su estudio competerá a la filosofía primera o, dicho de otro modo, a la teología [33]. Pues el problema teológico por excelencia es éste: «¿existe o no, aparte (παρά) de las esencias sensibles, una esencia inmóvil y eterna, y, si existe, qué es?» [34] Sin duda, los comentaristas neoplatónicos transformarán en una relación de trascendencia (ὑπέρ) lo que en Aristóteles aparece

[28] *Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern*, ed. por M. Heinze, Leipzig, 1894, p. 186. Cfr. Kant, «Ueber die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff», en *Werke* (Cassirer), VIII, pp. 301 ss.

[29] R. Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie*, 1879, p. 133.

[30] Para Santo Tomás, la metafísica es la ciencia de las *transphysica* (*In Met.* A, Prologus), es decir, de las «cosas divinas» (*Summa teológica*, IIª IIᵉ, IX, 2, obj. 2). Teniendo el mismo objeto que la teología, sólo difiere de ella por el modo del conocimiento.

[31] *In Phys.*, 1, 17-21 Diels.

[32] *Ibid.*, 257, 20-26.

[33] *Met.*, E, 1, 1026 *a* 10 ss.

[34] *Met.*, M, 1, 1076 *a* 10 ss. Cfr. B, 1, 995 *b* 14; 2, 997 *a* 34 ss.

como una simple relación de separación (παρά); pero la idea de primacía está ya claramente indicada en la expresión misma de filosofía *primera*: si la filosofía del ser separado e inmóvil es primera, sin duda ello no se debe sólo a su lugar en el orden del conocimiento, sino a la dignidad ontológica de su objeto. *Primacía* es también sinónimo de *eminencia*: «La ciencia más eminente (τιμιωτάτη) debe referirse al género más eminente» [35], género que es el principio (ἀρχή) de todo lo demás: de esta suerte, la ciencia primera, ciencia del principio, conocerá *a fortiori* aquello de lo que el principio es principio, y será así «universal por ser primera» [36]. Nada había en estas tesis que un espíritu de formación platónica no pudiera asimilar a su propia doctrina: por tanto, una interpretación platonizante era tan poco arbitraria que hallaba justificación en ciertos textos del mismo Aristóteles; esa interpretación, además, suministraba un medio para conciliar el *meta* de *metafísica* con la primacía atribuida por Aristóteles a la ciencia del ser inmóvil y separado.

Sin embargo, no fue ésa la interpretación más frecuente entre los primeros comentaristas, quienes, ateniéndose al sentido obvio de *meta*, vieron en él la indicación de una relación cronológica: la metafísica se llama así porque viene *después* de la física en el orden del saber. La preposición *meta* no significaría ya un orden jerárquico en el objeto, sino un orden de sucesión en el conocimiento. Son éstos los pasajes que han sido interpretados generalmente como traidores al origen accidental del título *Metafísica*, al tratar torpemente de justificarlo [37]. Pero basta traer a colación los textos de los comentaristas para darse cuenta de que dicha justificación y el orden mismo al que ella se refiere están lejos de ser arbitrarios. La primera mención de esta interpretación se encuentra en Alejandro de Afrodisia, según el cual la «sabiduría» o «teología» habría sido denominado «tras la física» en virtud de que viene después de ella en el orden *para nosotros* (τῇ τάξει . . . πρὸς ἡμᾶς) [38]. Como observa M. H. Reiner, «una τάξις πρὸς ἡμᾶς es algo distinto, pese a todo, del orden puramente extrínseco de un catálogo» [39]. Igualmente, si Asclepio atribuye el título *Metafísica* a consideraciones de orden (δια τὴν τάξιν) [40], ofrece una justificación filosófica de ese orden: «Aristóteles ha tratado primero de las cosas físicas, pues si éstas son posteriores por naturaleza (τῇ φύσει) no es menos cierto que son anteriores para nosotros (ἡμῖν) » [41]. Así pues, esta interpretación de la rúbrica *Metafísica* es

[35] *Met.*, E, 1, 1026 *a* 21.

[36] *Met.*, E, 1, 1026 *a* 30.

[37] Así Zeller, pp. 80 ss.

[38] *In Met.*, B, principio, 171, 5-7 Hayduck.

[39] H. Reiner, *loc. cit.*, p. 215.

[40] *In Met.*, Proem., 3, 28-30 Hayduck.

[41] *Ibid.*, 8-13, 19-22.

puesta en relación sistemáticamente por parte de los comentaristas con la distinción auténticamente aristotélica entre la anterioridad en sí, o por naturaleza, y la anterioridad para nosotros [42]: el objeto de la ciencia considerada es anterior *en sí* al de la física, pero le es posterior *en cuanto a nosotros,* lo que justifica a un tiempo el título de filosofía *primera* y el de *meta*física.

Sea cual fuere el sistema de interpretación adoptado, parece que los comentaristas pusieron su empeño en justificar, conciliándolos, los dos títulos que habían llegado hasta ellos. No parecen haber puesto en duda que la metafísica designase la filosofía primera [43] y tuviese por objeto el ser en cuanto ser, que por lo demás ellos asimilaban al ser divino [44]. Pero ni los comentaristas ni los modernos exégetas parecen haberse preguntado por qué razón los primeros editores de la *Metafísica* tuvieron que inventar esta rúbrica, si ya Aristóteles les proporcionaba una. Los comentaristas, es cierto, resolvían el problema atribuyendo las dos rúbricas al propio Aristóteles: no pudiendo tildarlo de inconsecuencia, venían forzados a considerar como sinónimas las dos expresiones, metafísica y filosofía primera. Pero si se admite que, de esos dos títulos, sólo el segundo es propiamente aristotélico, entonces hay que plantearse no sólo cuál es la significación del primero, sino a qué necesidades pretendía responder su invención.

Lo que ya no es posible poner en duda es que, en el origen del título *Metafísica,* hubo «una dificultad referida a la comprensión de los escritos catalogados en el *Corpus aristotelicum*» [45]. Que los editores se desconcertasen ante el contenido de una ciencia filosófica que no entraba en los marcos tradicionales de la filosofía; que se inclinasen entonces a designar lo desconocido por respecto a lo conocido, y la filosofía primera por respecto a la física: tales razones pueden explicar la letra misma del título *Metafísica,* pero no la oportunidad de su uso. Pues la solución más fácil habría sido reproducir, en último caso sin entenderla, una denominación usada como título por el propio Aristóteles: en un pasaje del *De motu animalium* [46], obra cuya autenticidad no se discute hoy, remite a un tratado *Sobre la filosofía primera* (τα περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας). En defecto de Aristóteles, Teofrasto hubiera podido suministrar un título: en las primeras líneas del escrito que los editores llamarán *Metafísica* por analogía con el de Aristóteles, se menciona «la especulación acerca de los primeros principios» (ἡ υρὲρ τῶν πρώτων θεωρία) [47], como si se tratara de una expresión consagrada, que designaba, por oposición al estudio de la naturaleza, un género de actividad teocrática claramente delimitado [48].

Las dificultades de los primeros editores, entonces, parecen haber sido de orden distinto al que se les atribuye habitualmente; y si dieron muestras de espíritu de iniciativa, lo hicieron menos por inventar un título nuevo que por rechazar aquel o aquellos que les sugería una tradición que se remontaba hasta Aristóteles. Todo nos hace creer, pues, que la rúbrica *De la filosofía primera* no les pareció de adecuada aplicación al conjunto de escritos, reunidos por una tradición anterior, que tenían a l . vista.

Y en efecto, ¿qué es lo que designa, en los textos mismos de Aristóteles, la expresión *filosofía primera?* La calificación de «primera», sea cual sea su sentido, parece nacer de una preocupación por distinguir varios campos en el seno de la filosofía en general. A la cuestión planteada en el libro B: «¿hay una ciencia única de todas las esencias, o hay varias»? [49], Aristóteles responde muy claramente

[42] Cfr. Introducción, cap. II.

[43] Cfr. Alejandro DE AFRODISIA: «... la sabiduría o teología, que él (sc. Aristóteles) llama también metafísica» (*in Met.,* B, principio, 171, 5 Hayduck); ASCLEPIO: «La obra lleva por título *Metafísica* porque Aristóteles, después de haber tratado primero de las cosas físicas, trata luego en esta disciplina de las cosas divinas» (*in Met.,* 1, 19), etc.

[44] Cfr. los numerosos textos citados por J. OWENS (*The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics,* Toronto, 1951, pp. 3 ss.) quien suscribe por lo demás dicha asimilación.

[45] M. HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique,* trad. francesa, p. 67.

[46] 6, 700 *b* 7.

[47] *Met.,* 1, 4 *a* 2.

[48] Asclepio no cita menos de cuatro títulos de la *Metafísica:* «Debe saberse que (este tratado) se titula también *Sabiduría* (σοφία), o *Filosofía,* o *Filosofía primera,* o *Metafísica*», expresiones para él equivalentes. Tras explicar por qué Aristóteles ha llamado a su tratado *Sabiduría* (que es una especie de clarificación, οἱονεὶ σάφεια τις οὖσα), cita una referencia de Aristóteles a este respecto, tomada de la *Apodíctica* (3, 27 ss.). Pero no conocemos ninguna *Apodíctica* de Aristóteles y los catálogos no la mencionan. En cuanto a los *Segundos Analíticos,* en los que podría pensarse, no remiten en parte alguna a un περὶ σοφίας. Este testimonio es, pues, sospechoso; además, puede suceder que Asclepio no se haya dado cuenta de que las denominaciones περί φιλοσοφίας (y quizá también περὶ σοφίας) remiten sencillamente al *De philosophia* de Aristóteles, y no a la *Metafísica* (así, en la *Phys.,* II, 2, 194 *a* 36, la referencia ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας no puede reenviar más que al *De philosophia,* y no a una obra esotérica de Aristóteles). En cuanto a la referencia περὶ σοφίας, parece remitir también al *De philosophia,* si es cierto que la conexión σοφία-σάφεια, que se buscaría en vano en la *Metafísica,* se encontraba ya en él (cfr. A.-J. FESTUGIERE, *Le Dieu cosmique*, p. 588, quien cita en este sentido un texto paralelo de Filopón, Com. a la *Isagogé* de Nicomaco DE GERASA, ed. Teubner, 1, 8, considerado por él como una copia de Aristóteles). Sigue en pie el hecho de que Aristóteles mismo proponía, si no cuatro títulos (multiplicidad que habría debido parecer sospechosa a los comentaristas) al menos *uno:* περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας, lo cual basta para plantear el problema: ¿por qué los primeros editores no se contentaron con él?

[49] B, 2, 997 a 15.

en el libro: «hay tantas partes de la filosofía como esencias hay» [50], añadiendo: «Así pues, es necesaria que haya, entre estas partes (μέρη) de la filosofía, una filosofía primera y una filosofía segunda; sucede en efecto que el ser y lo uno se dividen inmediatamente en géneros, y por ello las ciencias se corresponderán a esos diversos géneros; le pasa al filósofo lo mismo que al que llaman matemático, pues las matemáticas también conllevan partes: hay una ciencia primera, una ciencia segunda, y otras ciencias que vienen a continuación en este campo.» Así pues, la filosofía primera es a la filosofía en general como la aritmética es a la matemática en general [51]: siendo parte de una ciencia más general, se refiere a una parte del objeto de ésta, pues, según un principio a menudo afirmado por Aristóteles, «a un género diferente corresponde una ciencia diferente» [52], y a una parte del género corresponde una parte de la ciencia.

Pues bien: ¿qué sucede con la ciencia del ser en cuanto ser? Al principio del libro Γ, se la opone precisamente «a las ciencias llamadas particulares» (τῶν ἐν μέρει λεγομένων): «Pues ninguna de esas ciencias considera en general el ser en cuanto ser, sino que, recortando cierta parte (μέρος τι) de éste, estudia sus propiedades» [53]. Algunos autores han creído ver una contradicción entre este texto y la definición, más arriba citada, de la filosofía en general, hasta el punto de que han pensado que debe eliminarse este último pasaje como extraño a la doctrina del libro [54]. Pero la contradicción sólo existe si pretendemos asimilar la filosofía primera y la ciencia del ser en cuanto ser, pues entonces vemos definida una misma ciencia, respectivamente, como ciencia universal y como ciencia de un género particular del ser. En realidad, si nos atenemos al texto de Aristóteles, la relación entre los dos términos está aquí perfectamente clara: lejos de confundirse con ella, *la filosofía primera aparece como una parte de la ciencia del ser en cuanto ser.*

Esta relación de parte a todo se halla confirmada por la clasificación aristotélica de las ciencias teoréticas, donde vemos que la filosofía primera, ahora definida como *teología,* se yuxtapone, en el seno de la filosofía en general, a una filosofía segunda, que es la *física,* ocupando las *matemáticas* —parece— no el tercer puesto, sino una posición intermedia [55]. A cada una de esas ciencias se le asigna un

[50] Γ, 2, 1004 *a* 2.
[51] Según ALEX. (258, 24-38 Hayduck), la matemática primera sería la aritmética; la matemática segunda, la geometría plana; las matemáticas posteriores, la geometría de los sólidos; la astronomía, etc.
[52] Cfr. Γ, 2, 1003 *b* 19.
[53] Γ, 1, 1003 *a* 22 ss.
[54] Así COLLE, *ad* 1004 *a* 2-9.
[55] Dicha tripartición se hará clásica, mezclada a menudo, por lo demás, con el esquema estoico, sólo desde la época imperial, y por lo tanto después de la edición de Andrónico. Cfr. ALBINO, *Didasc.,* 3, p. 153, Herm., quien

género particular del ser: a la física el de los seres separados [56], pero móviles; a la matemática el de los seres inmóviles, pero no separados; y a la teología, expresamente asimilada aquí a la filosofía primera [57], el género de los seres separados e inmóviles: llamamos a esta ciencia teología —precisa Aristóteles— porque «no hay duda de que, si lo divino está presente en alguna parte, lo está en esta naturaleza inmóvil y separada» [58]. Y si a la teología se la llama filosofía primera, es porque «la ciencia más eminente (τιμιωτάτην) debe tener por objeto el género más eminente (τὸ τιμιώτατον γένος); y así las ciencias teóricas tienen más valor (αἱρετώτεραι) que las demás ciencias, y la teología tiene más valor que las demás ciencias teóricas» [59]. Así pues, la teología guarda con las otras ciencias una doble relación de yuxtaposición y de preeminencia; es el primer término de una serie, pero no es —al menos no lo es todavía— la ciencia de la serie, de modo que sigue existiendo una oposición respecto de la ciencia

divide la filosofía en filosofía dialéctica (= *lógica*), filosofía práctica (= *moral*) y filosofía teorética, de la cual la física es sólo una parte, al lado de la teología y las matemáticas. Acerca de la posición intermedia ocupada por las matemáticas en la tripartición aristotélica, cfr. P. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism,* cap. III: «The subdivisions of theoretical Philosophy»; véase *infra,* cap. 1.°, § 1, p.
[56] *Separado* (χωριστός) tiene en Aristóteles dos sentidos, y designa: *a*) Lo que está separado de la materia (así en el *De anima,* II, 1, 413 *a* y *passim,* el νοῦς, a diferencia de la ψυχή, se dice que está «separado» del cuerpo); *b*) Lo que es subsistente por sí y no tiene necesidad de otra cosa para existir; cfr. *Met.,* Δ, 18, 1022 *a* 35: διὸ τὸ κεχωρισμένον καθ'αὑτό; en este sentido, la «separación» es la propiedad fundamental de la «substancia». Estos dos sentidos coincidían en Platón, para quien la Idea, separada de lo sensible, era al propio tiempo la única realidad subsistente. No coinciden ya en Aristóteles; así la substancia física es separada en el segundo sentido, pero no lo es en el primero; el ser matemático es separado en el primer sentido, pero no en el segundo (pues se trata de un abstracto, que no existe por sí). De ahí la incertidumbre de los editores en la lectura de la l. 1026 *a* 14, donde se define el objeto de la física: unos, siguiendo al Ps.-Alejandro y los manuscritos, leen ἀχώριστα (Bekker, Bonitz, Apelt, D. R. Cousin, P. Gohlke, J. Owens); en cambio, Schwegler, seguido por Christ, Jaeger, Ross, Cherniss, Merlan, corrige —y con razón, creemos— ἀχώριστα leyendo χωριστά, para conservar la oposición con los objetos matemáticos que, en la línea siguiente, son llamados οὐ χωριστά (se trata, pues, aquí de la separación en el sentido de subsistencia). En cuanto al ser divino, se le llama «separado» en los dos sentidos: el platonismo sigue siendo verdadero para Aristóteles en el plano de la teología. Sobre la lectura de 1026 *a* 14, cfr. últimamente V. DÉCARIE, «La physique porte-t-elle sur des «non-séparés»?», en *Rev. Sci. philos. théol.,* 1954, pp. 466-468 (quien defiende, aunque sin aportar argumentos decisivos, la lectura de los manuscritos), y E. DE STRYCKER, «La notion aristotélicienne de séparation dans son application aux Idées de Platon», *Autour d'Aristote,* Mélanges A. Mansion, 1955, quien lee χωριστά (p. 131, n. 68).
[57] Comparar en E, 1, las líneas 1026 *a* 16 y 19.
[58] *Met.,* E, 1, 1026 *a* 20.
[59] E, 1, 1026 *a* 21.

del ser en cuanto ser: al principio del libro E, Aristóteles opone de nuevo, a una ciencia que —ciertamente— sigue innominada, aquellas otras ciencias que, «concentrando sus esfuerzos en un objeto determinado, en un género determinado, se ocupan de tal objeto, y no del ser tomado en términos absolutos, ni en cuanto ser» [60]: ciencias que ignoran su propio fundamento, puesto que, al demostrar los atributos de una esencia, pero no esa esencia misma, deben admitirla en el punto de partida como una simple hipótesis. Instalada en la esencia de lo divino, cuya existencia presupone, la teología o filosofía primera no parece escapar a la condición de las ciencias particulares [61]; también ella parece sometida a la jurisdicción de una ciencia más alta, que sería a la filosofía primera lo que la matemática en general es a la matemática primera.

Esta interpretación de la filosofía primera como teología parece confirmada por todos aquellos pasajes en que Aristóteles emplea la expresión φιλοσοφία πρώτη. Incluso allí donde no es asimilada expresamente a la teología, se la opone a la física entendida como filosofía segunda [62] mientras que la ciencia del ser en cuanto ser es definida siempre (no por oposición a la física, sino a las ciencias particulares en cuanto tales). En las obras de física, la filosofía primera es descrita por lo regular como ciencia de la *forma,* mientras que la física sólo estudia formas ligadas a la materia; pero la forma en estado puro, es decir «separadas» en los dos sentidos de esta palabra, sólo existe en el campo de las cosas divinas, y es la existencia de un campo tal la que fundamenta la posibilidad de una filosofía distinta de la filosofía de la naturaleza: si lo divino no existiera, *la física agotaría la filosofía* [63], o, al menos, ella sería la merecedora del nombre de *filosofía primera* [64]. La lucha por la primacía [65] se entabla, pues, entre la física y la teología, mientras que la ciencia del ser en cuanto ser no parece

[60] E, 1, 1025 *b* 8.

[61] La tradición ecléctica, reasumiendo el esquema aristotélico, no se equivocará. Así Albino presenta la ciencia teológica como θεολογικὸν μέρος (τῆς φιλοσοφίας *(op. cit., ibid.).*

[62] Así, *Met.,* 3, 1005 *b* 1; *Fís.,* I, 9, 192 *a* 36; II, 2, 194 *b* 9 ss.; *De anima,* I, 1, 403 *b* 16 (el πρῶτος φιλόσοφος es opuesto a la vez al físico y al matemático). La expresión *filosofía segunda* designa frecuentemente a la física: *Met.,* Z, 11, 1037 *a* 15; *Part. animal.,* II, 7, 653 *a* 9; *De longitudine et brevitate vitae,* 1, 464 *b* 33.

[63] Cfr. *Part. animal.,* I, 1, 641 *a* 36.

[64] *Met.,* E, 1, 1026 *a* 27. Cfr. Γ, 3, 1005 *a* 31 ss.

[65] Pensamos en la competición instituida por Platón en el *Filebo* entre las distintas ciencias, en orden a la constitución de la vida buena. En esos pasajes, Platón distinguía ya entre las ciencias «primeras» (62 *d*), que son las ciencias «divinas» (62 *b*), y las otras ciencias, que se refieren a «lo que nace y perece» (61 *e*). Se da ahí una dirección de pensamiento que nada tiene que ver con la que, por otra parte, lleva a Aristóteles a definir una ciencia del ser en cuanto ser.

ser parte directa en el debate: si no existen esencias separadas de lo sensible, no hay teología posible, y la primacía pasa a la física, mas no se ve que por ello deje de existir la ciencia del ser en cuanto ser, aun cuando su contenido tenga que verse afectado. Estudiar «el ser en cuanto ser y no en cuanto números, líneas o fuego» [66] sigue siendo posible, al margen incluso de la existencia de lo divino. Por el contrario, queda claro que la filosofía primera presupone esa existencia. De este modo, la ciencia del ser en cuanto ser no une su suerte a la filosofía primera. Pues no sólo se accede a una y otra por vías diferentes, sino que además, una vez definido su objeto, sus destinos permanecen independientes.

La filosofía primera no es, pues, la ciencia del ser en cuanto ser, y así es la teología. De hecho, en los dos pasajes del *Corpus* aristotélico en que la expresión *filosofía primera* es usada a título de referencia, difícilmente puede extenderse que remita a otra cosa que no sea la exposición, propiamente teológica, del libro, donde se elucida la esencia del Primer Motor. En el tratado *Del cielo,* tras haber demostrado Aristóteles la unicidad del cielo mediante argumentos físicos, añade que podría alcanzarse el mismo resultado mediante «argumentos sacados de la filosofía primera» (διὰ τῶν ἐκ τῆς πρώτης φιλοσοφίας λόγων) [67]: como observa Simplicio [68], encontramos efectivamente una demostración de ese género en el libro Λ de la *Metafísica* [69], donde la unicidad del Primer Motor es deducida de la eternidad del movimiento. En el tratado *Del movimiento de los animales,* tras recordar Aristóteles que «todos los cuerpos inorgánicos son movidos por algún otro cuerpo», añade: «El modo en que es movido el ser primera y eternamente móvil, y cómo el Primer Motor lo mueve, ha sido determinado anteriormente en nuestros escritos acerca de la filosofía primera» (ἐν τῶν περὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας) [70]: reenvío manifiesto al mismo libro Λ (cap. 8), donde Aristóteles muestra que la relación entre el Primer Motor y el Primer Móvil es como entre lo deseable y el que desea. No cabe, pues, duda de que Aristóteles quiso designar con la expresión *filosofía primera* el estudio de los seres primeros, y más exactamente del Primer Motor: en otras palabras, la *teología.*

Tal es, al menos, el uso ordinario en los escritos del *Corpus aristotelicum.* Hay que hacer una sola excepción, tocante al libro K de la *Metafísica.* En tres ocasiones, la expresión φιλοσοφία πρώτη u otras equivalentes (ἡ προκειμένη φιλοσοφία, ἡ πρώτη ἐπιστήμη), son emplea-

[66] Γ, 2, 1004 *b* 6.

[67] *De coelo,* I, 8, 277 *b* 10.

[68] *Ad loc.*

[69] Λ, 8, 1073 *a* 23 ss.

[70] *De motu animalium,* 6, 700 *b* 7.

das para designar la ciencia del ser en cuanto ser. También aquí se trata de oponer la ciencia primordial a esas otras ciencias segundas que son las matemáticas y la física; pero lo que las distingue no es ya la delimitación de sus dominios respectivos dentro del campo universal del ser: física y matemáticas son consideradas, desde luego, como partes de la filosofía (μέρη τῆς σοφίας)[71], pero la filosofía primera, lejos de ser también ella una parte, aunque primordial, parece identificarse con la filosofía en su conjunto. Y así, mientras que «la física considera los accidentes y principios de los seres, en cuanto móviles y no en cuanto seres», la ciencia primera estudia esos mismos objetos «en cuanto que son seres, y no bajo ningún otro aspecto» (καθ' ὅσον ὄντα τὰ ὑποκείμενά ἐστιν, ἀλλ' οὐχ ᾗ ἕτερόν τι)[72]. Compete asimismo a dicha ciencia estudiar los principios de las matemáticas *en cuanto que son comunes*[73]. Por último, a la filosofía primera le toca examinar las aporías acerca de la existencia de los seres matemáticos: pues tal examen no es competencia ni de la matemática —que, como todas las ciencias particulares, debe presuponer la existencia de su objeto—, ni de la física —que no conoce otros seres que «aquellos que tienen en sí mismos el principio del movimiento o el reposo»— ni de la «ciencia que trata de la demostración», puesto que ésta no contempla la materia misma de la demostración[74]. El doble papel de establecer principios comunes a todas las ciencias y de justificar cada una de ellas mediante la elucidación del estatuto de existencia propio de su objeto lo reservará Aristóteles, como veremos, a la ciencia del ser en cuanto ser. Que aquí se lo asigne a la *filosofía primera* revela una concepción de ésta poco concorde con el sentido habitual de la expresión.

El insólito carácter de la terminología del libro K conduce al replanteamiento del problema de su autenticidad. Dicha autenticidad fue impugnada en el siglo XIX, especialmente por Spengel y Christ, a causa de ciertas particularidades estilísticas[75]. La anormal identificación de la filosofía en general con la filosofía primera, y de esta última con la ciencia del ser en cuanto ser, aunque apenas haya merecido la atención de los comentaristas, plantea un problema que, desde la hipótesis de la autenticidad, quedaría sin resolver. Se viene observando hace mucho que los capítulos 1-8 del libro K reinciden, bajo una forma menos elaborada, en los problemas abordados por los libros B, Γ y E. Ahora bien: ya hemos visto que, si bien la expresión *filosofía primera* no se encuentra en el primero de esos libros, es aplicada de un modo constante, en los otros dos, a la teología. ¿Cómo explicar que, en este punto capital, el libro K se halle en absoluto desacuerdo con escritos de los que él no sería más que un resumen o un esbozo?[76]. ¿No será mejor atribuir la denominación de la ciencia del ser en cuanto ser como *filosofía primera* a un discípulo inhábil, que hubiera interpretado apresuradamente ciertos textos sin duda sutiles del libro E, donde las dos ciencias, sin perjuicio de su distinción, son presentadas como coincidentes?[77]. Obsérvese por otra parte que el capítulo 7 del libro K, al volver sobre la clasificación de las ciencias teoréticas del libro E, no usa ya la expresión *filosofía primera* para designar a la teología: tras haber definido, unas líneas más arriba, la filosofía primera como ciencia del ser en cuanto ser, le resultaba difícil al hipotético autor identificarla con la ciencia de un género determinado del ser, aunque dicho ser fuese el divino. Y con todo parece que el autor en cuestión se reserva en cierto modo una posible salida al asimilar subrepticiamente *el ser en cuanto ser* al *ser separado*, es decir divino: «Pues existe una ciencia del *ser en cuanto ser y en cuanto separado* (τοῦ ὄντος ᾗ ὂν καὶ χωριστόν), debemos examinar si hay que admitir que esa ciencia es la física misma, o bien es diferente»[78]. Dicha asimilación del ser en cuanto

---

71 K, 4, 1061 *b* 33.
72 K, 4, 1061 b 28.
73 K, 4, 1061 *b* 19.
74 K, 1, 1059 *b* 14-21.
75 En especial, el uso de la partícula γε μήν. La inautenticidad ha sido mantenida igualmente, en virtud de razones internas, por NATORP (cfr. Bibliogr., n.° 145) y recientemente por monseñor MANSION (cfr. Bibliogr., n.° 135).

76 El Ps.-Alej. ve en el libro K un resumen de los libros B, Γ y E. BONITZ y W. JAEGER (*Aristoteles*, pp. 216-22) lo ven, al contrario, como un esbozo anterior a dichos libros. La razón que da Jaeger es la resonancia relativamente platónica, según él, del libro K; nos parece, al contrario, que la identificación de la filosofía primera con la ciencia del ser en cuanto ser manifiesta una evolución radical por respecto al platonismo, e incluso por respecto a la definición «teológica» de la filosofía primera: evolución tan radical que nos resulta difícil atribuirla al propio Aristóteles.
77 La teología o filosofía primera, aun siendo una *parte* de la filosofía en general, no deja de aspirar, como ésta, a la *universalidad:* «es universal porque es primera», y en este sentido —si bien sólo en él— no es falso decir que se refiere también al «ser en cuanto ser» (E, 1, 1026 *a* 30-32). Sigue en pie el hecho de que, aun cuando la filosofía primera se confunda *en el límite* con la ciencia del ser en cuanto ser, es definida *primero* como teología. Pues bien: en el libro K encontramos un modo de proceder exactamente inverso: en el pasaje paralelo al anterior, el autor se pregunta «si la *ciencia del ser en cuanto ser* debe ser o no considerada como ciencia universal» (7, 1064 *b* 6), cuestión que carece de sentido (o, mejor dicho, reclama una respuesta obviamente positiva) en la perspectiva aristotélica, según la cual esa ciencia es definida precisamente por oposición a las ciencias particulares; y el autor del libro K responde curiosamente: sí, la ciencia del ser en cuanto ser es universal *porque* es la teología, o sea, una «ciencia anterior a la física», y así es «universal por su anterioridad misma» (*ibid.*, 1064 *b* 13).
78 K, 7, 1064 *a* 28. Es particularmente en este pasaje donde W. Jaeger ve un vestigio de platonismo. Mas parece poco verosímil que Aristóteles haya concebido primero como idénticos el ser en cuanto ser y el ser separado, a reserva de disociarlos luego: el ser en cuanto ser y el ser sagrado son definidos por Aristóteles por vías tan independientes entre sí que su coincidencia,

ser y el ser separado se hará tradicional en los comentaristas, y, al permitir la identificación de la ciencia del ser en cuanto ser con la filosofía primera, autorizará una interpretación unitaria de la *Metafísica*, perpetuada hasta nuestros días. La buena fortuna de esta interpretación no debe hacernos olvidar que se funda en un único texto del *Corpus aristotelicum*, el cual, difícilmente conciliable con la mayor parte de los análisis de Aristóteles, pertenece a un pasaje por demás dudoso, y cuyo mismo carácter único nos parece una prueba suplementaria de la inautenticidad del contexto [79].

Incluso si se admite que el libro K estuviera ya unido a los otros libros cuando a los editores se les ocurrió dar un título al conjunto [80], sólo podía confirmar a sus ojos el uso de la expresión *filosofía primera* en el sentido de *teología:* en él no se definía, en efecto, la filosofía primera como ciencia del ser en cuanto ser sino sólo en la medida en que el ser en cuanto ser se entendería como ser «separado», o sea como ser divino. Así pues, los editores se hallaban en presencia de un título —el de *Filosofía primera*— al cual los textos mismos de Aristóteles (o conocidos bajo su nombre) atribuían un sentido unívoco, y de un conjunto de escritos a los que dicho título habría debido ajustarse normalmente. Ahora bien, ¿qué encontraban en éstos? Análisis que, en su mayor parte, no se referían al ser divino, inmóvil y separado, sino al ser móvil del mundo sublunar: en el libro A, una exposición histórica relativa al descubrimiento de las causas del ser sujeto a cambio y ligado a la materia; en el libro α, una demostración de la imposibilidad de remontarse al infinito en la serie causal; en el libro B, una colección de aporías cuya mayor parte atañen a la relación de los seres y los principios corruptibles con los seres y principios incorruptibles; en el libro Γ, una justificación dialéctica del principio de contradicción, entendido como principio común a todas las ciencias; en el libro Δ, un diccionario de términos filosóficos, la mayoría de ellos relacionados con la física; en el libro E, una clasificación de las ciencia y una distinción de los diferentes sentidos del ser; en los libros Z y H, una investigación sobre la unidad de la esencia de los seres sensibles; en el libro Θ, una elucidación de los conceptos de acto y potencia, esencialmente en su conexión con el

lejos de ser natural, resulta milagrosa. La identificación de ambos parece obra, pues, de un discípulo celoso, preocupado por *unificar* con posterioridad la doctrina del maestro: así, la doctrina de los caps. 1-8 del libro K es menos el rastro de un Aristóteles aún platonizante que el anuncio de los comentarios neoplatónicos.

79 Ni que decir tiene, sin embargo, que el pasaje K, 1-8, refleja en los demás puntos la doctrina de Aristóteles. Por ello no dejaremos de citarlo, salvo en la referente a la doctrina en litigio.

80 Y ya hemos visto (p. 33, n. 27) que había motivos para dudar de ello, si es cierto que la primitiva *Metafísica* en 10 libros, testimoniada por el catálogo del Anónimo, no contenía el libro K.

movimiento; en el libro I, un análisis de la noción de unidad; en el libro K, un resumen de los libros B, Γ, E, y, en su 2.ª parte, una compilación de la *Física;* en la primera parte del libro Λ (caps. 1-5), una nueva investigación sobre las diferentes clases de esencias y sobre los principios comunes a todos los seres; por último, en los libros M y N, un examen crítico consagrado especialmente a la teoría platónica de los números. Si exceptuamos algunas alusiones a la teología, más bien programáticas, al principio del A, y la mención que de ella se hace a propósito de la clasificación de las ciencias en los libros E y K [81], sólo la 2.ª parte del libro Λ, en toda la *Metafísica*, está consagrada a las cuestiones teológicas, bajo la forma de una explicitación de la esencia del Primer Motor (cuya necesidad se demuestra más ampliamente en el libro VIII de la *Física*). De hecho, las referencias que Aristóteles hace a la *Filosofía primera* remiten a esos desarrollos del libro Λ. Ahora se comprenderá por qué los editores, cualesquiera que fuesen, renunciaron a hacer extensivo dicho título al conjunto de los escritos que la tradición les transmitía. Si la filosofía primera *es* la teología (y tal era, sin duda, el pensamiento de Aristóteles) ¿cómo atribuir a la filosofía primera un estudio que se refiere esencialmente a la constitución de los seres sensibles? ¿Se dirá que ese estudio compete, si no a la filosofía primera, al menos a la ciencia del ser en cuanto ser? Pero ya hemos visto que, según una interpretación cuyo primer testigo sería el autor del libro K, el ser en cuanto ser fue muy pronto asimilado al ser separado, y la ontología a la teología [82].

Al rechazar el título *filosofía primera*, los editores reconocían la ausencia de preocupaciones teológicas en la mayor parte de los escritos «metafísicos». Empero, no pudiendo concebir una ciencia filosófica que, siendo distinta de la física (y de las matemáticas) y también de la lógica y de la moral, no fuese por eso mismo una *teología*, e incapaces de reconocer la originalidad y especificidad de una ciencia del ser en cuanto ser, se tropezaban con una investigación que no cabía ni en las divisiones tradicionales de la filosofía (lógica, física, moral), ni incluso en los marcos aristotélicos del saber

81 Ahora bien: es evidente que la clasificación de las ciencias, como tal, no compete a la teología.

82 Si se admite esta perspectiva unitaria, que es la del libro K y los comentaristas, la mayor parte de la *Metafísica* no trata más de ontología que de teología, y si el término *metafísica* designa esa ontología teológica, referida al ser en cuanto ser, o sea separado, entonces en la mayor parte de los libros de la *Metafísica* se trata de cualquier cosa menos de metafísica. A esta conclusión extrema (a saber, que en ningún lugar de la *Metafísica* encontramos la exposición propiamente dicha de la metafísica de Aristóteles) llega el P. OWENS (*The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1951), quien asume por cuenta propia, llevándola hasta las últimas consecuencias, la interpretación unitaria del libro K y los comentaristas.

(matemáticas, física, teología). Y esta ciencia sin nombre y sin lugar, en la que no reconocían a la *teología,* sin ser capaces de admitir, con todo, que pudiera ser otra cosa que *teológica,* hicieron que fuese, durante muchos siglos, la *metafísica.* Μετὰ τὰ φυσικά: la rúbrica poseía ante todo, y sin duda, un valor descriptivo; expresaba el carácter *post*-físico de un estudio que prolongaba en un plano de abstracción más alto —y no sólo en los análisis de los libros Z, H, Θ, acerca del ser sensible, sino también en el pasaje propiamente teológico del libro Λ —la investigación *física* de los principios—. Pero al mismo tiempo, en virtud de una ambigüedad sin duda inconsciente, dicho título conservaba la interpretación teológica de la ciencia del ser en cuanto ser: la investigación *post*-física era a la vez ciencia de lo *trans*-físico. La metafísica, ciencia de lo divino o bien investigación que, a través del laborioso camino del conocimiento humano, trata de elevarse hasta el ser en cuanto ser: ambas cosas podía ser a un tiempo; mientras que la expresión *filosofía primera* difícilmente se aplicaba al segundo de esos aspectos.

Pero al dar al *meta* de metafísico dos clases de interpretación diferentes[83], los comentaristas vuelven a tropezarse con la dualidad que el título pretendía enmascarar: unos insisten sobre la trascendencia del objeto, otros sobre la posterioridad de la investigación. A primera vista, esas dos explicaciones no se contradicen, y el ingenio de los comentaristas se aplicará a demostrar que son compatibles. Sin embargo, en el capítulo siguiente veremos que si el objeto trascendente es entendido como *principio,* o sea, como punto de partida del conocimiento, no hay más remedio que escoger entre esas dos interpretaciones. Por el momento, la perspectiva unitaria, según la cual no hay en la *Metafísica* más que una ciencia —la que Aristóteles «busca»[84]—, o al menos una sola concepción de dicha ciencia, conduce a la situación siguiente: si la «ciencia buscada» es la teología, posee un nombre y un puesto en el edificio del saber, pero en cambio está ausente de la mayoría de los escritos llamados «metafísicos»; si la ciencia buscada no es la teología, se explica el carácter no teológico de los escritos, pero una ciencia así carece de nombre y debe conquistar su justificación y su puesto en el campo de la filosofía. De un lado, una ciencia conocida, pero inhallada; del otro, una ciencia anónima y sin estatuto, pero que se nos presenta bajo el aspecto de una investigación efectiva. Los comentaristas siguieron el partido de dar nombre a una ciencia inhallable. ¿No seremos más fieles al proceso del pensamiento de Aristóteles si le respetamos, a esa «ciencia buscada», la precariedad e incertidumbre que revela su anonimato original?

[83] Cfr. más arriba, pp. 33-38.
[84] Cfr. *Met.,* B, 2, 996 *b* 3; K, 1, 1059 *a* 35, *b* 1, 13, etc.

CAPITULO II

¿FILOSOFIA PRIMERA O METAFISICA?

> «En todas las cosas, lo principal y por eso también lo más difícil es, como bien afirma el dicho común, el punto de partida.»
>
> *(Argum. sofist.,* 34, 183 *b* 22.)

A la pregunta ¿por qué la filosofía *primera* va *después* de la física en el orden del saber?», ya hemos visto que la mayoría de los comentaristas[1] respondían mediante la distinción aristotélica de la anterioridad *en sí* y la anterioridad *para nosotros.* Pero esta explicación, ¿se remonta hasta el propio Estagirita? Y, antes que nada, ¿reconoció él mismo el carácter necesariamente post-físico de su filosofía primera?

De hecho, aquello sobre lo que insiste Aristóteles es la *anterioridad* de la filosofía primera por respecto a las ciencias segundas, matemáticas y, sobre todo, física: «Si hay algo eterno, inmóvil y separado, su conocimiento pertenecerá necesariamente a una ciencia teorética: ciencia que no es ciertamente ni la física (pues la física tiene por objeto ciertos seres en movimiento), ni la matemática, sino una ciencia *anterior* a una y otra (ἀλλὰ προτέρας ἀμφοῖν)»[2].

¿En qué consiste esa *anterioridad* de la filosofía primera? Las expresiones πρότερος y ὕστερος forman parte de esos términos cuyas

[1] Se trata, evidentemente, de los que interpretan el *meta* de metafísica en el sentido de la posterioridad cronológica. Para aquellos que, como Simplicio y Siriano, lo ven como simple relación de superioridad, no hay problema, pues el *meta* de «metafísica» y el *primera* de «filosofía primera» tienen entonces igual sentido, remitiendo uno y otro a la trascendencia del objeto. Pero esta interpretación, que no aprecia bien el sentido obvio de los dos términos, ha brotado manifiestamente de la preocupación de conciliar *con posterioridad* dos títulos legados por la tradición. De hecho, esa interpretación de μετά es filológicamente inaceptable («en el orden del valor o rango», μετά designa una relación de posterioridad, o sea de inferioridad: Liddell-Scott, sub. v.). En cuanto a la interpretación correspondiente de πρώτη en φιλοσοφία πρώτη, es, como vamos a ver, filosóficamente impugnable.
[2] E, 1, 1026 *a* 10; cfr. *ibid.,* 1026 *a* 29; K, 7, 1064 *b* 13.

diferentes significaciones son estudiadas por el libro Δ de la *Metafísica.* Aristóteles distingue tres sentidos [3]. La anterioridad designa, en primer lugar, una posición definida por respecto a un punto de referencia fijo llamado *primero* (πρῶτον) o principio (ἀρχή): en general, lo que se halla más próximo al principio es llamado *anterior,* y lo que está más lejos *posterior;* la relación de anterioridad supone pues, en este caso, la selección previa de un principio, selección que puede ser, o bien sugerida por la naturaleza (φύσει) o bien arbitraria (πρὸς τὸ τυχόν). El segundo tipo de anterioridad es la anterioridad según el conocimiento (τὸ τῇ γνώσει πρότερον), designada asimismo como anterioridad *considerada en absoluto* (ἁπλῶς πρότερον): puede subdividirse, según se tome como criterio el razonamiento (κατὰ τὸν λόγον) o la sensación (κατὰ τὴν αἴσθησιν): en el primer caso, lo anterior es lo universal, y en el segundo lo individual. Por último, el tercer tipo de anterioridad es la anterioridad según la naturaleza y la esencia: en este sentido se llaman anteriores «todas las cosas que pueden existir independientemente de las otras cosas, mientras que las otras cosas no pueden existir sin ellas, distinción ya empleada por Platón» [4]. Este es, añade Aristóteles, el sentido fundamental de la anterioridad, puesto que los otros dos pueden reducirse a él [5]. La exposición del libro Δ omite, es cierto, un cuarto sentido, señalado en la exposición paralela (y probablemente más antigua) de las *Categorías:* aquel según el cual *anterior* designa «lo mejor y más estimable». «En el lenguaje corriente, se dice que están *antes* que los demás los hombres a quien se estima y quiere más.» Pero «ése es —añade Aristóteles— el más indirecto de todos los sentidos de *anterior*» [6]. Podría sorprendernos no hallar en esta enumeración la anterioridad cronológica: en la expansión de las *Categorías,* se la presentaba como «el sentido primero y fundamental»; en la del libro Δ de la *Metafísica,* aparece sólo como un caso particular de la anterioridad según la posición.

¿En qué medida esos distintos sentidos se aplican a la filosofía *primera?* La anterioridad según la posición tiene aquí escaso interés, pues todo depende de la elección y definición del punto de referencia: si su elección es arbitraria, cualquier cosa puede ser llamada, según los casos, anterior o posterior; si es conforme a la naturaleza, la anterioridad según la posición se identifica con la anterioridad se-

3 Δ, 11, 1018 *b* 9 ss.

4 Δ, 11, 1019 *a* 1 ss. No se conocen textos platónicos que contengan expresamente tal definición de *anterior.* Por ello, admite Ross *(ad loc.),* en conformidad con Trendelenburg, que podría tratarse de una referencia a la enseñanza no escrita de Platón. Cfr. recientemente H. J. KRAMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik,* Amsterdam, 1954, pp. 24, 106.

5 *Ibid.,* 1019 *a* 12.

6 *Categ.,* 12, 14 *b* 7.

gún la esencia y la naturaleza. Esta última, en cambio, se ajusta perfectamente a la filosofía primera, que es la ciencia del ser primero según la esencia y la naturaleza, o sea, del ser que, no necesitando de ningún otro para existir, es aquel sin el cual ningún otro podría ser; tal ser privilegiado es la *esencia,* entendida a la vez como sujeto y sustrato (ὑποκείμενον) [7]. Pues bien: veremos cómo la filosofía primera, definida en principio como ciencia del ser separado y divino, llegará a ser de hecho la ciencia de aquella categoría del ser que imita mejor al ser divino, a saber, la esencia. En cuanto al sentido «más indirecto» de la anterioridad, aquél en que ésta designa metafóricamente un orden valorativo, se aplica sin discusión a la filosofía primera, que es «la más excelente» (τιμιωτάτη) de las ciencias [8]. Nos queda la anterioridad según el conocimiento: Aristóteles nunca dice que no se aplique a la filosofía primera, y, siendo éste el sentido de la expresión cuando se la utiliza en términos absolutos (ἁπλῶς), no hay duda de que la filosofía primera es, para Aristóteles, anterior a la física en el orden del conocimiento como en el de la dignidad o como «según la naturaleza y la esencia».

Así pues, la anterioridad se aplica a la filosofía primera en todos sus sentidos, y no vemos que Aristóteles se haya preocupado nunca por precisar que, siendo primera en uno o varios sentidos, podría no serlo en otro u otros. Más aún: todos los sentidos mencionados remiten a aquel que, según las *Categorías,* era «primero y fundamental», y que el libro Δ sólo parece omitir porque resulta obvio en cuanto se habla de un *antes* y un *después:* la anterioridad cronológica. Y en efecto, ¿qué puede ser el orden del conocimiento, sino una relación de sucesión? Lo anterior según el razonamiento es aquello en que éste encuentra el punto de partida más seguro: lo universal; lo anterior según la sensación es lo que ésta encuentra al principio, es decir lo individual. Es cierto que Aristóteles opone reiteradamente la anterioridad cronológica (χρόνῳ) y la anterioridad lógica (λόγῳ): y así el ángulo agudo es cronológicamente anterior al ángulo recto, puesto que es generado antes que él, pero le es lógicamente posterior, puesto que la definición de ángulo agudo supone la de ángulo recto [9]. Pero ¿qué es esto sino decir que se define el ángulo recto

7 Δ, 11, 1019 *a* 5: πρῶτον μὲν τὸ ὑποκείμενον πρότερον. διὸ ἡ οὐσία πρότερον. Podría extrañarnos la petición de principio que Aristóteles parece cometer al presentar aquí la οὐσία como anterior κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν (1019 *a* 2-3). En realidad, en esta última expresión, la palabra οὐσία no está empleada en el sentido técnico de dos líneas más abajo. La anterioridad κατὰ τὴν οὐσίαν es la anterioridad según el ser; pero como el ser, para Aristóteles, conlleva una pluralidad de significaciones (o *categorías*), no resulta inútil precisar que la οὐσία es la *primera* de dichas significaciones del ser (cfr. Z, 1, 1028 *a* 29 ss.).

8 E, 1, 1026 *a* 21.

9 M, 8, 1084 *b* 2-19.

antes de definir el agudo, mientras que se construye el ángulo agudo *antes* que el recto? La anterioridad lógica es también una anterioridad temporal: sólo que el tiempo de la definición lógica no es el de la construcción geométrica. Si sólo a este último llama χρόνος Aristóteles, es que el tiempo se define por relación a la génesis de las cosas y, más en general, al movimiento del universo, pues es su medida [10]. Por mucho que el tiempo del razonar humano se esfuerce por recorrer al revés el tiempo de la génesis, sigue en pie que sólo por respecto a este último puede aparecer el primero como inverso, y, más aún, tal inversión se produce ella misma *dentro de* un tiempo que no es sino el de las cosas. Asimismo, cuando Aristóteles afirma que «lo que es postrero en el orden del análisis es primero en el orden de la génesis» [11], quiere decir que la investigación teórica y práctica del hombre [12] reproduce, pero en sentido inverso, el desarrollo espontáneo del *cosmos*: ello no impide que esa marcha atrás se reconozca y se mida en un tiempo que es el número del movimiento natural. Mediante el conocimiento no nos libramos del tiempo; o mejor dicho, sólo, en cierto modo, nos libramos de él *dentro* del tiempo.

En cuanto a la anterioridad «según la naturaleza y la esencia», no es otra cosa que el orden de la causalidad, el cual supone, por lo menos a título de esquema, la sucesión en el tiempo. Cierto que también aquí depende todo del modo como lo consideramos: si nos fijamos en la causalidad eficiente o en la material, el tiempo «esencial» coincidará con el tiempo de la generación; lo mismo ocurrirá, en cierto sentido, si tomamos en consideración la causalidad formal: la anterioridad lógica del sujeto respecto de sus atributos coincide con la prioridad causal de la esencia respecto de sus propiedades, y del sustrato respecto a sus determinaciones [13]. Mas para quien contemple la causalidad final el tiempo de la esencia y la naturaleza será la inversa del tiempo de la génesis: «Lo posterior según la generación es anterior según la naturaleza» [14] o bien «según la esencia» [15], lo que quiere decir que lo perfecto es anterior a lo imperfecto en el orden de la esencia y la naturaleza, pero le es posterior en el orden

---

[10] Cfr. *Fís.*, IV, 11, 219 *b* 1.

[11] *Eth. Nicom.*, III, 5, 1112 *b* 23.

[12] La palabra ἀνάλυσις designa, en efecto, tanto la búsqueda regresiva de los medios a partir del fin como de las causas a partir de los efectos. Es posible que Aristóteles conociera el sentido matemático de dicho término que, atestiguado por FILODEMO *(Acad. Ind.*, 17), será erigido en método por Pappus.

[13] La esencia (οὐσία) es llamada anterior «según la naturaleza y la esencia» desde el triple punto de vista de la eficiencia, la materia y la forma: Δ, 11, 1019 *a* 5. No es, pues, extraño que, en el caso de la esencia, anterioridad *lógica* y anterioridad *cronológica,* lejos de oponerse, coincidan: Z, 1, 2028 *a* 32, *b* 2.

[14] A, 8, 989 *a* 15.

[15] M, 2, 1077 *a* 26.

de la generación: principio que se enuncia y se aplica, sobre todo, allí donde la consideración de la causa final es predominante, es decir en las obras biológicas [16]. En este último caso, la anterioridad esencial no es sino la del discurso racional, es decir, la de la definición: «Cronológicamente, la materia y la generación son necesariamente anteriores; pero lógicamente (τῷ λόγῳ) lo son la esencia y la forma de cada cosa; esto resulta evidente *si se formula la definición* (τὸν λόγον) de la generación: y así la definición de la construcción de la casa supone la definición de la casa, pero la definición de la casa no supone la de la construcción» [17]. Pero esto, ¿qué es sino decir que se define la casa *antes* de definir la construcción, mientras que es preciso construir la casa *antes* de verla completa?

De cualquier manera que abordemos el problema, la anterioridad resulta depender del modo de consideración, es decir, del modo de *conocimiento.* El mismo primado de la esencia no es sino el primado de la consideración de la esencia: prioridad que no es arbitraria, sino que expresa la obligación que tiene el discurso racional de *empezar* por la esencia si quiere saber de qué habla; en este sentido asimila Aristóteles con frecuencia la anterioridad esencial y la anterioridad según el razonar (λόγῳ), caso particular de la anterioridad según el conocimiento. Pero el orden del conocimiento, acto humano que se desarrolla en el tiempo, es él mismo un orden *cronológico.* Si ambos órdenes son opuestos a veces, es porque el conocimiento humano puede, y quizá incluso *debe,* remontar el curso natural de las cosas, por respecto al cual se define el tiempo del físico o, lo que es aquí lo mismo, el del filósofo. Por mucho que queramos evacuar del tiempo la noción de anterioridad, reduciéndola a un orden puramente «lógico» o inteligible, no escaparemos a la necesidad que obliga al espíritu humano a desarrollar en el tiempo los términos de una sucesión. Más aún: no hay orden que no sea temporal, no hay primero y segundo que no lo sean en el tiempo, pues para Aristóteles el tiempo no es otra cosa que el número *ordinal* mismo: «el número del movimiento según el antes y el después» [18]. El tiempo es aquello en cuya virtud hay *antes* y *después.* Y aun cuando el conocimiento invierta el *antes* y el *después* de las cosas, tal inversión seguirá produciéndose dentro del tiempo, que es el número del movimiento natural.

* * *

---

[16] Cfr. *Part. animal.*, II, 1, 646 *a* 12 ss.; *Gener. animal.*, II, 6, 742 *a* 21.

[17] *Part. animal.*, II, 1, 646 *a* 35 ss. Obsérvese que aquí el orden lógico se opone al cronológico, mientras que en el texto de Z, 1, citado más arriba (n. 1), la esencia era llamada primera, lógica y cronológicamente *a la vez.* Es porque el λόγος mismo es múltiple: en un caso, contempla la esencia como substrato, causa eficiente y sujeto de los atributos; en el otro, como causa final.

[18] *Fís.*, IV, 11, 219 *b* 1.

Si es cierto que la primacía según la esencia se reduce a cierto orden del conocimiento, y si este mismo orden sólo puede desarrollarse en el tiempo, es evidente que todos los sentidos posibles de la anterioridad primera se aplican sin discusión a la filosofía *primera*. Indudablemente primera en valor, así como en el orden de la esencia, es asimismo *cronológicamente anterior* a las ciencias llamadas segundas, y nada nos indica que Aristóteles haya deseado excluir este sentido, del cual él mismo ha dicho que era «primero y fundamental» [19]. Descartes será menos infiel a cierta clase de pensamiento aristotélico de lo que él mismo supondrá, cuando, en el Prefacio de los *Principios*, crea que invierte el orden tradicional del conocimiento haciendo de la metafísica la *raíz* del árbol filosófico, o sea el comienzo absoluto del saber, del cual derivan, según una relación de *deducción*, lógica y temporal a la vez, la física y las ciencias aplicadas [20]. Para que la metafísica, ciencia de los «principios» y de las «primeras causas», sea primera cronológicamente, se precisan dos condiciones, que Descartes enunciará de este modo: «Una, que (estos principios) sean tan claros y evidentes que el espíritu humano no pueda dudar de su verdad cuando se aplica a considerarlos; otra, que de ellos dependa el conocimiento de las demás cosas, de tal manera que puedan ser conocidos sin ellas, pero no, recíprocamente, ellas sin ellos» [21]. La segunda de dichas condiciones no hace sino explicitar la noción misma de principio, y coincide perfectamente con la definición aristotélica de la anterioridad según el conocimiento [22]. Pero si el principio es aquello de lo que depende el conocimiento de las demás cosas, y la recíproca no es cierta, ¿de qué dependerá el conocimiento del principio? Descartes —y a ello responde la primera condición— resolverá la dificultad mediante la teoría de la evidencia, que instituye una relación de inmediatez entre el conocimiento humano y la claridad de las verdades primeras: de este modo, la primacía epistemológica puede coincidir con la ontológica, y la filosofía de los principios puede ser a un tiempo el principio de la filosofía.

No parece que Aristóteles haya planteado el problema de otro modo, ni que, al menos en sus primeros escritos, lo haya resuelto de manera muy distinta. En el *Protréptico*, desarrolla largamente el tema de la *facilidad de la filosofía*. La prueba de que «la adquisición de la sabiduría es más fácil que la de los demás bienes» nos la suministra en primer lugar su historia: «Por mucho que los hombres hayan prodigado sus esfuerzos en otras ramas del saber, sigue siendo cierto que

19 *Categorías*, 12, 14 *a* 26.
20 ADAM-TANNERY, t. IX, II, p. 14.
21 *Ibid.*, p. 2.
22 «Las cosas mejor cognoscibles son los principios (τά πρῶτα) y las causas: pues por ellos y a partir de ellos se conocen las demás cosas, pero a ellos no se los conoce por las cosas que les están subordinadas» (A, 2, 982 *b* 2).

en poco tiempo sus progresos en filosofía han sobrepasado a los que en las demás ciencias hayan podido realizar» [23]. Otro argumento: «el hecho de que a todos los hombres les complazca habitar en ella τὸ πάντας φιλοχωρεῖν αὐτῇ) [24] y deseen consagrarse a ella tras haberse despedido de todos sus otros ciudadanos». Pero ésa no es sino la confirmación, histórica y psicológica, de un optimismo basado en la naturaleza misma de la filosofía y su objeto: «Lo anterior es siempre mejor conocido que lo posterior (ἀεὶ γὰρ γνωριμώτερα τὰ πρότερα τῶν ὑστέρων) y lo mejor según la naturaleza es mejor conocido que lo peor; pues la ciencia se refiere preferentemente a las cosas definidas y ordenadas y a las causas más bien que a los efectos» [25]. Vemos así cómo ya coinciden, en su aplicación al objeto de la filosofía, las múltiples significaciones que Aristóteles asignará más tarde a la anterioridad: según el tiempo, según la esencia, en el orden del conocimiento y asimismo en la jerarquía de los valores. Lo que importa observar ahora es que Aristóteles, en los comienzos de su carrera filosófica, cree que el principio es más cognoscible que aquello de lo cual es principio, la causa más inmediatamente accesible que el efecto, y —corolario que no desaprobaría Descartes— el alma más fácil de conocer que el cuerpo: «Si el alma es mejor que el cuerpo (y lo es, pues pertenece más que él a la naturaleza de lo que es principio) [26], y si existen artes y ciencias relativas al cuerpo, como la medicina y la gimnasia..., con mayor razón existirán una investigación y un arte relativos al alma y a sus virtudes, y seremos capaces de adquirirlos, pues que lo somos tocante a objetos que conllevan mayor ignorancia y son más difíciles de conocer» [27]. Así pues, si hay objetos que conllevan ignorancia, hay otros que conllevan saber, en el doble sentido de que son fuentes de conocimiento [28] y de que pertenece a su

23 Acerca de esta oposición entre el progreso titubeante de las técnicas y los rápidos progresos de la filosofía, cfr. parte I, capítulo I, «Ser e historia».
24 Ross traduce: «The fact that all men feel at home in philosophy» (*The Works of Aristotle translated into English*, XII, p. 33).
25 Fr. 52 Rose, 5 Walzer (YAMBLICO, *Protréptico*, cap. 6).
26 ᾿Αρχικώτερον γὰρ τὴν φύσιν ἐστίν.
27 ...καὶ τῶν μετ᾿ἀγνοίας πλείονος καὶ γνῶναι χαλεπωτέρων (fr. citado, p. 61 Rose).
28 «Es mucho más necesario tener conocimiento de las causas y los elementos que de las cosas que de ellos derivan; pues estas últimas no forman parte de los principios supremos (τῶν ἄκρων), y los primeros principios (τά πρῶτα) nacen de ellas, sino que, al contrario, a partir de ellos y por ellos es como todo lo demás manifiestamente se produce y constituye. Y así, si el fuego, el aire, el número o alguna otra naturaleza son causas de las demás cosas, y primeras por respecto a ellas, nos es imposible conocer cualquier otra cosa si los ignoramos» *(ibid.*, p. 61 Rose). Así pues, no se trata sólo, como en Descartes, de una deducción de verdades, sino ciertamente de una relación de producción; o, mejor dicho, la deducción, para Aristóteles, no hace sino reproducir el proceso mismo por el que las cosas son producidas.

naturaleza el ser conocidos inmediatamente. A fin de que la filosofía de las cosas primeras sea a la vez primera en el orden del conocimiento, Aristóteles es inducido a transponer en las cosas una especie de *saber en sí,* de saber objetivo, que asegure la coincidencia perfecta de la *ratio cognoscendi* y la *ratio essendi.* Lo más importante es al mismo tiempo lo más cognoscible; lo más útil es a la vez lo más fácil. El tema aparentemente optimista de la *facilidad de la filosofía* no hace sino traducir la exigencia mínima propia de toda filosofía: si la filosofía es la ciencia de los primeros principios y si los primeros principios son aquello en cuya virtud existe todo y todo es conocido, es preciso que los primeros principios sean conocidos de manera inmediata, si se quiere que las demás cosas lo sean. El filósofo que reflexiona acerca de la esencia de la filosofía no tiene opción: *o la filosofía es fácil, o es imposible;* o la filosofía es primera, tanto en el tiempo como en importancia, o no existe.

El tema aparece tan poco aisladamente en la obra de Aristóteles, que inspira nada menos que toda la concepción del saber implicada en los *Segundos Analíticos,* patente desde la primera frase de dicho tratado: «toda enseñanza dada o recibida por vía de razonamiento procede de un conocimiento preexistente»[29]. Reconocemos ahí —y Aristóteles mismos nos lo recuerda[30]— la aporía que Menón oponía a Sócrates: no podemos aprender ni lo que sabemos, pues entonces ya lo sabemos, ni lo que no sabemos, pues entonces ignoramos qué es lo que hay que aprender. Al responder a dicho argumento —¿realmente tan «capcioso»[31]?— mediante la teoría de la reminiscencia, Sócrates le daba de hecho la razón a Menón: puesto que lo difícil es el comienzo del saber, habrá que admitir que el saber no ha comenzado nunca, sino que estaba ahí ya en su totalidad: «puesto que el alma es inmortal y ha vivido muchas vidas, y ha visto todo lo que sucede aquí y en el Hades, *no hay nada que no haya aprendido...* Como en la naturaleza todo se mantiene y el alma *lo ha aprendido todo,* nada impide que al acordarse de una sola cosa —eso que los hombres llaman aprender— vuelva a encontrar por sí sola *todas las demás*»[32]. A fin de resolver las dificultades suscitadas por el *orden* del conocimiento, Platón negaba que el conocimiento tuviera otro orden que no fuese el circular: el conocimiento, o es total de entrada o no existe.

Aristóteles no podía quedar satisfecho con esa respuesta. Si toda ciencia se aprende por medio de conocimientos anteriores, no se ve qué es lo que podría ser anterior a esa ciencia total, a esa «ciencia

29 *Anal. Post.,* I, 1, 71 *a* 1.
30 71 *a* 29.
31 *Menón,* 81 *d.*
32 *Menón,* 81, *cd* (trad. CHAMBRY).

de todas las cosas»[33], ni, por lo tanto, por qué medios podría ser adquirida, aunque fuese en una vida anterior. ¿Se dirá acaso —y así parece que debe entenderse el mito platónico— que la ciencia de todas las cosas nos es, de alguna manera, «connatural»[34]? Pero tal carácter innato sería entonces tan sólo latente, y «sería extraño que poseyésemos, sin saberlo, la más alta de las ciencias» (τὴν κρατίστην τῶν ἐπιστημῶν)[35].

Este pasaje de la *Metafísica,* que apunta evidentemente a la teoría de la reminiscencia, se aclara con un texto de los *Segundos Analíticos,* donde Aristóteles critica una teoría según la cual nuestra disposición (ἕξις) a conocer los principios no sería adquirida, sino innata y en principio latente (λανθάνειν): «Tal cosa es absurda —dice Aristóteles—, pues de ahí resulta que, poseyendo conocimientos más exactos que la demostración, sin embargo los ignoramos»[36]. Dicho de otro modo: ¿cómo podría ser conocido confusamente el principio mismo, que es aquello en cuya virtud es conoce todo lo demás? ¿Cómo podría ser oscuro aquello que lo aclara todo? Volvemos a encontrar aquí la idea de una cosgnoscibilidad *en sí,* ligada a la esencia misma del principio, y que parece declarada *a priori,* al margen de toda referencia al conocimiento humano. Lo que en Descartes será vivido bajo la forma de la evidencia, aparece primero en Aristóteles como una exigencia lógica: los principios tienen que ser claros y distintos, si se quiere que sean principios. La ciencia de los principios debe ser la mejor conocida, es decir, la primera en el orden del saber, si se quiere que sea tal ciencia de los principios.

La filosofía primera de Aristóteles es, pues, «anterior» por la misma razón que había llevado a Platón a proyectar sobre una vida *anterior* el conocimiento de las verdades primeras. Pero Aristóteles no queda satisfecho con una anterioridad mítica. El conocimiento verdadero se desarrolla, para él, según un orden que no es sólo lógico, sino cronológico: ninguna demostración es posible si no *pre*supone la verdad de sus *pre*misas. Lo propio del silogismo es apoyarse en una verdad precedente, y Aristóteles sitúa la inevitable imperfección de este razonamiento mucho más en esta especie de precedencia de la verdad con respecto a sí misma que en el reproche de círculo vicioso, que más tarde le dirigirán los Escépticos. Pero en tal caso, si la demostración es algo ya comenzado siempre, no habrá demostración posible del comienzo mismo: las premisas del primer silogismo

33 A, 9, 992 *b* 29. Alejandro observa con pertinencia que la «ciencia de todas las cosas» sólo puede ser la «ciencia de los *principios* de todas las cosas», pues «si una cosa posee principios, sólo se la concede si se conocen sus principios» (129, 15-16 Hayduck).
34 σύμφυτος, (993 *a* 1).
35 *Ibid.,* 993 *a* 1. 2.
36 *Anal. Post.,* II, 19, 99 *b* 27.

serán «primeras e indemostrables»[37]. Aristóteles insiste en lo que hay, a la vez, de paradójico y de inevitable en esa doble exigencia: las premisas son primeras, *aunque* indemostrables; pero son también primeras *porque* son indemostrables, «pues de otro modo no podría conocérselas, a falta de su demostración»[38]. Y precisa Aristóteles en qué sentido debe entenderse esa primacía de las premisas: «Deben ser causas de la conclusión, mejor conocidas que ella y anteriores a ella: causas, pues no tenemos ciencia de una cosa hasta el momento en que conocemos su causa; anteriores, puesto que son causas; *anteriores también desde el punto de vista del conocimiento*»[39]. La anterioridad de las premisas será, pues, lógica, cronológica y epistemológica a la vez: al menos es preciso que esos tres órdenes coincidan si se quiere que sea posible la demostración, o sea la ciencia. Nos hallamos aquí muy lejos de esa «inversión entre el orden del conocimiento y el orden del ser» en la que Brunschvicg verá el postulado fundamental del realismo aristotélico[40]. *La idea* del conocimiento implica, al contrario, que su orden sea el mismo que el del ser: que lo ontológicamente primero sea también epistemológicamente anterior. Si la naturaleza parece «silogizar», es porque el silogismo no hace más que expresar el modo en que las cosas se producen: toda la teoría de la demostración y de la ciencia en las *Analíticas* supone esa coincidencia entre el movimiento según el cual progresa el conocimiento y aquel según el cual son engendradas las cosas[41].

No será extraño, pues, que el problema del comienzo se plantee en términos similares cuando se trata del conocimiento y del movimiento. Tanto en un caso como en otro, la imposibilidad de una regresión al infinito obliga a establecer un término absolutamente primero: de una parte, una causa incausada, que es el Primer Motor inmóvil; de la otra, una premisa no deducida, que es el principio

[37] *Anal. Post.*, I, 2, 71 *b* 26.
[38] *Ibid.*, 71 *b* 27.
[39] *Ibid.*, 71 *b* 29.
[40] *L'expérience humaine de la causalité physique*, p. 157.
[41] Podría objetarse que Aristóteles opone algunas veces el orden de la generación y el orden de la esencia, es decir, del discurso racional: lo perfecto es anterior según la esencia, pero aparece sólo al final de la generación (cfr. más arriba, pp. 50-51 y nn. 14-17), principio que, según hemos observado, es invocado sobre todo en las obras biológicas. Pero todo el esfuerzo de Aristóteles se dirige a probar que ese orden aparentemente *ascendiente* de la generación es sólo posible en virtud de la aspiración de la materia hacia una forma que es al mismo tiempo causa final e incluso eficiente. No hay, para Aristóteles, evolución creadora: la esencia de lo perfecto no se halla al término del proceso, sino en su comienzo; el movimiento aparentemente ascendente de la generación no es sino la supresión de los obstáculos que se oponen al movimiento realmente *descendente* de la forma. En este sentido, al orden deductivo del saber coincide sin duda con el orden *real* de la generación.

indemostrado de la demostración[42]. Pero entonces, ¿cómo puede captarse el principio? Si, puesto que es la base de todo conocimiento, debe ser mejor conocido que aquello que él permite conocer, y si, con todo, no es objeto de ciencia, pues toda ciencia demuestra a partir de principios previamente conocidos, no habrá más remedio que admitir una modalidad de conocimiento distinta de la ciencia y superior a ella: «Si no poseemos, fuera de la ciencia, ningún otro género de conocimiento, en último término (λείπεται) el comienzo de la ciencia será la intuición»[43].

Quizá no sea una casualidad que el problema del comienzo sea planteado en el *último* capítulo de los *Segundos Analíticos,* y que sea resuelto mediante un proceso de pensamiento regresivo. Presentimos en este punto que el orden de la investigación efectiva no es el del conocimiento ideal, y que la teoría del silogismo no se hace con silogismos. Aristóteles ha descrito el saber como deducción; pero toda deducción a partir de alguna cosa que, en última instancia, no es deducida: si todo saber es deductivo, ¿será preciso admitir que el saber toma su origen del no-saber, destruyéndose de tal suerte a sí propio? Sólo podremos sustraernos a esa consecuencia admitiendo una modalidad de saber superior a la ciencia misma, y que es la *intuición.* No hay otra salida, y eso es lo que Aristóteles expresa en dos ocasiones con el verbo λείπεται: «En último término —escribe una vez más en la *Etica a Nicómaco*— será la intuición la que capte los principios»[44]. Nos hallamos aquí lejos del proceso conquistador de un Descartes, que se instala de entrada en la evidencia de las naturalezas simples, para deducir las infinitas verdades que de ellas se desprenden. Aristóteles, al final de su análisis regresivo de las condiciones del saber, más bien que aportarnos la experiencia de la intuición, lo que hace es perfilar negativamente su idea. La intuición no es sino el correlato cognitivo del principio, su manera de ser conocido:

[42] Es característico que ARISTÓTELES, en los *Segundos Analíticos,* llegue a dar esta definición puramente negativa del principio: «Entiendo por principio, dentro de cada género, aquellas verdades cuya existencia es imposible demostrar» (I, 10, 76 *a* 31). Con fórmulas de ese tenor, Aristóteles no quiere expresar tanto la trascendencia del principio como la impotencia del discurso racional humano. Hasta el neoplatonismo, la negación no remitirá a la trascendencia e inefable del principio, convirtiéndose así, paradójicamente, en mediación, vía de acceso al Uno. En Aristóteles, la negación no es más que negación: en este punto, más que en otro alguno, conviene precaverse contra interpretaciones retrospectivas, demasiado a menudo acreditadas entre los comentaristas griegos, y sobre todo entre los escolásticos. Véase a este respecto II parte, cap. II, § 4 *(El discurso sobre el ser).*
[43] *Anal. Post.*, II, 19, 100 *b* 13.
[44] *Et. Nic.*, VI, 6, 1141 *a* 6: λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν. El verbo λείπεται introduce a menudo, en Aristóteles, lo que podríamos llamar una *explicación residual.* Veremos que este género de explicación es particularmente frecuente cuando se trata de νοῦς o de Dios. Cfr. *Gen. anim.*, II, 3, 736 *b* 27.

es aquello sin lo cual el principio no puede conocerse, *en el caso de que sea cognoscible.* Ahora bien: nada nos dice que sea cognoscible, de hecho.

Nada nos dice tampoco que la filosofía primera sea humanamente posible. En el segundo capítulo del libro A de la *Metafísica,* Aristóteles describe las condiciones de esa ciencia, llamada *sabiduría,* que se refiere a las primeras causas y los primeros principios. Uno de sus caracteres es la *exactitud,* que no es sino otra denominación de la *claridad* de su objeto [45]; consiguientemente, afirmar que «las ciencias más exactas son las que son más ciencia de los principios» [46] viene a ser como recordar que los principios y las causas son «lo más cognoscible que hay» (μάλιστα ἐπιστητά)[47]. La sabiduría, como ciencia de lo más cognoscible, debería ser entonces, de entre todas las ciencias, la más fácilmente accesible. Pero de hecho no sucede así, y Aristóteles, sin aclarar esta aparente contradicción, define al sabio algunas líneas más arribla como «aquel que es capaz de conocer las cosas difíciles y penosamente cognoscibles por el hombre (τά χαλεπά...καὶ μὴ ῥᾴδια ἀνθρώπῳ γιγνώσκειν)» [48]. Si recordamos que, en el *Protréptico,* la adquisición de la sabiduría, por comparación con la de los demás bienes, era presentada como mucho más fácil (πολλῷ ῥάστη) [49], no podremos dejar de preguntarnos por las razones de semejante inversión de pros y contras, que convierte la ciencia más accesible en el término de la marcha más laboriosa. El propio Aristóteles, a decir verdad, nos proporciona, en el mismo capítulo del libro A, un elemento indirecto de respuesta: la sabiduría, nos dice, es la más libre de las ciencias, esto es, la única que es fin para sí misma; ahora bien, «la naturaleza del hombre es esclava de tantos modos» que «con razón podría considerarse no humana (οὐκ ἀνθρωπίνη) la posesión de la sabiduría», y que, en expresión de Simónides, «sólo Dios podría detentar ese privilegio» [50]. Si es cierto, como dicen los poetas, que «la Divinidad es por naturaleza capaz de envidia», nunca mejor que en el caso de la filosofía tendría ocasión de manifestarse ese rasgo. Tal ciencia es divina, en efecto, en dos sentidos: ciencia de las cosas divinas, pero también «ciencia cuya posesión sería lo más digno de Dios», o al menos —corrige Aristóteles—, ciencia que «principalmente le pertenecería poseer a Dios» [51]. Sin duda, Aristóteles relega al mundo de la ficción poética la hipótesis de un Dios envidioso [52]. Pero sigue siendo cierto que, por un momento, considera «indigno

45 Sobre la sinonimia de ἀκριβές y de σαφές, cfr. *Tópicos,* II, 4, 111 *a* 8.
46 *Met.,* A, 2, 892 *a* 25.
47 982 *b* 2.
48 982 *a* 10.
49 Frag. 52 Rose, p. 62, 1. 17.
50 *Met.,* A, 2, 982 *b* 28-30.
51 983 *a* 6-9.
52 Esta hipótesis había sido ya rechazada por Platón: «La envidia no se

intuición: condición de posibilidad de la sabiduría

del hombre no contentarse con investigar el género de ciencia que le es propio» (τὴν καθ' αὑτὸν ἐπιστήμην)[53].

Igualmente, al final de la *Etica a Nicómaco,* tras haber descrito lo que sería una vida perfectamente contemplativa, se preguntará si «una vida semejante no se halla por encima de la condición humana (κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον)», y responderá que el hombre, si acepta ese género de vida, la vivirá «no en cuanto hombre, sino en cuanto que hay en él algo divino» [54]. En caso que hay de «divino en el hombre» no nos extrañará volver a encontrar aquel «principio del principio» que los *Segundos Analíticos* [55] consideraban superior a la ciencia humana: «Si la intuición (νοῦς) es lo divino por respecto al hombre, la vida conforme a la intuición será una vida divina por respecto a la vida humana» [56].

Se ha dado generalmente una interpretación optimista a esos pasaje de la *Etica a Nicómaco:* el hombre sería un ser capaz de ir más allá de su propia condición y participar de lo divino. Pero con igual legitimidad podría concluirse de ellos que la vida contemplativa no es la propiamente humana, y que *el hombre, en cuanto hombre, carece de intuición intelectual.* Ciertamente, Aristóteles, un poco más adelante, presenta la vida contemplativa como la más adecuada al hombre, «siendo en ella donde se manifiesta en más alto grado la humanidad» (εἴπερ τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος)[57]. Pero la contradicción, resaltada en particular por Rodier [58], entre esas dos series de pasajes, acaso sea sólo aparente: una cosa es la *esencia* del hombre, y otra su *condición;* y la intuición, cuya idea tenemos, cuya función como condición de posibilidad de la sabiduría discernimos, y en la cual situamos, mediante una especie de paso al límite, la esencia *máxima* (μάλιστα) del hombre, tal vez nos sea rehusada *de hecho.* Entonces, lo que significarían esos textos de la *Etica a Nicómaco* es que las limitaciones del hombre, y en especial de sus facultades cognoscitivas, no son tanto *negaciones* como *privaciones;* significarían que el hombre de hecho se remite al hombre de derecho, y que la verdad del hombre fenoménico debe buscarse, no en su condición efectiva, sino en la esencia del hombre en sí, extrañamente emparen-

acerca al corazón de los dioses» (*Fedro,* 247 *a*); cfr. *Times,* 29 *a.* Tal idea será invocada a menudo como una especie de aforismo por los autores de la Edad Media. Cfr. Guillermo DE AUVERGNE. *(De universo,* I*a* II*e,* cap. 9, t. I, p. 817 *a, Aureliae,* 1674): «Invidia et avaritia sunt in ultimate elongationis a Creatore».
53 *Met.,* A, 2, 982 *b* 31.
54 *Et. Nic.,* X, 7, 1177 *b* 26 ss.
55 *Anal. Post.,* II, 19, 100 *b* 15.
56 *Et. Nic.,* X, 7, 1177 *b* 30.
57 *Ibid.,* 1178 *a* 7.
58 *Notes sur le livre X de l'Eth. Nic.,* p. 119, n. 2 (cfr. asimismo sus *Etudes de philosophie grecque,* p. 214).

tada con lo divino: así se justificaría la envidia de los dioses, y habría que entender entonces como un *desafío* la pretesión, expresada en el libro A de la *Metafísica,* de compartir con la divinidad la posesión de la sabiduría[59].

[Fácil *de derecho,* la sabiduría, en seguida denominada filosofía primera, es entre todas las ciencias la más difícil *de hecho.*] Mejor dicho: hay una sabiduría más que humana, que es teóricamente fácil, ya que su objeto es el más claro y exacto de todos, y hay una filosofía humana, demasiado humana, que, moviéndose inicialmente en el plano de nuestras cosas cotidianas, no puede mantener con los primeros principios esa relación inmediata de evidencia que Aristóteles designa con la palabra νοῦς. Esa distorsión, esa distancia que se reconoce haber entre un conocimiento *en sí* y un conocimiento *para nosotros,* no era cosa nueva: el viejo Parménides la había ya usado como objeción contra Sócrates en el diálogo platónico que lleva su nombre. Las Ideas, establecidas por el *Cratilo,* en otro tiempo, como condiciones de posibilidad del conocimiento[60], esto es, como las realidades mejor cognoscibles en sí, ¿no son de hecho las menos cognoscibles para nosotros, por no decir completamente incognoscibles? Si la ciencia es una relación, y los términos correlativos son necesariamente homogéneos, no habrá ciencia *para nosotros* de las cosas *en sí,* del mismo modo que el esclavo de nuestra propiedad no es esclavo de la Propiedad en sí[61]. Sino que así como el hombre sólo se relaciona con el hombre, y las Ideas con las Ideas, igualmente la Idea de la ciencia será ciencia de la Verdad en sí, y la ciencia que nos atañe (παρ' ἡμῖν) será ciencia de la verdad que nos atañe[62]. El viejo Parménides obtenía de este análisis la paradójica conclusión de que Dios no puede conocer las cosas que nos atañen[63]. En cuanto a Aristóteles, se conformará de buen grado con esa aparente impotencia: es propio de la naturaleza de la inteligencia divina el conocer sólo lo

59 Cfr. *Et. Nic.,* X, 7, 1177 *b* 31: «No hay que escuchar a quienes nos aconsejan que, por ser hombres, sólo debemos tener pensamientos humanos, y, por ser mortales, sólo pensamientos mortales, sino que debemos en lo posible hacernos inmortales (ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται αθανατίζειν)». Aristóteles combate así abiertamente un escrúpulo expresado a menudo por los griegos. Cfr. EPICARMO, 23 B Diels: θνατὰ χρὴ τὸν θνατόν, οὐκ ἀθάνατα τὸν θνατὸν φρονεῖν (citado por ARISTÓTELES, Ret., II, 21, 1394 *b* 25); PINDARO, *Istm.,* V, 20; SÓFOCLES, *Ayax,* 758 ss., fr. 590 P; EURÍPIDES, *Bac.,* 395, 427 ss.; *Alcestis,* 799, etc. Se mide la gravedad del *desafío* aristotélico recordando que una pretensión similar le había sido imputada a Sócrates como un crimen. Cfr. J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens,* pp. 112-13. El *Epinomis* había combatido ya ese comedimiento, pero sólo a efectos de justificar la observación astronómica (998 *a*).

60 *Cratilo,* 349 *c*-440 *b.*

61 *Parménides,* 133 *cd.*

62 134 *a.*

63 134 *de.*

más divino, y el conocimiento de las cosas que nos atañen sería para ella un cambio peyorativo[64]. En contrapartida, Aristóteles se mostrará muy sensible al aspecto inverso de la paradoja: ¿cómo es posible que la ciencia más exacta[65], o sea la ciencia de lo más patente (φανερόν)[66], nos resulte la más oculta? [¿Cómo lo más cognoscible en sí es lo menos cognoscible para nosotros?[67].]

A esta aporía algunos textos platónicos podían proporcionar cierta respuesta. Si bien la luz del sol es la que hace posible toda visión[68], produce en principio el efecto inverso, deslumbrando al que sale de la oscuridad[69]: entre la maravillosa claridad de las verdades inteligibles y su percepción por la mirada humana, se interpondría ese fallo temporal que impide a la vista reconocer su verdadero objeto. Aristóteles reasumirá tal explicación en un texto del libro α, que nos parece testimoniar una fase aún platónica de su pensamiento[70]. Atenuando un poco el optimismo que profesaba en el *Protréptico,* reconoce en dicho pasaje que «la consideración de la verdad es difícil en un sentido y fácil en otro»[71]. De ese doble aspecto ofrece una explicación, fundada en la naturaleza del error, que aquí no nos interesa[72]. Pero nos da además otra, consistente en distinguir dos clases de dificultades: una cuya causa está en las cosas (ἐν τοῖς πράγμασιν), y otra cuya causa está en nosotros (ἐν ἡμῖν). «La dificultad de la filosofía sería de esta última clase: no reside en la oscuridad de su objeto, sino en la debilidad de la visión humana. En efecto: así como los ojos de los murciélagos quedan cegados por la luz del día, lo mismo ocurre con la intuición de nuestra alma respecto a las cosas más evidentes por naturaleza (τά τῇ φύσει φανερώτατα πάντων)[73].

64 *Met.,* Λ, 9, 1074 *b* 25 ss.

65 Τὴν ἀκριβεστάτην ἐπιστήμην: *Parm.,* 134 *c.*

66 *Top.,* II, 4, 111 *a* 8.

67 Se hallará de nuevo la misma paradoja en el uso kantiano del término *noúmeno,* en el sentido de que «*lo inteligible,* es decir, el propio objeto de nuestra inteligencia, es precisamente (para Kant) lo que escapa a todo esfuerzo de nuestra inteligencia por asirlo» (LACHELIER, «Sur le sens kantien de raison», en el *Vocabulaire* de LALANDE, voz «Razón», 5.ª ed., p. 861).

68 *Rep.,* VI, 509 *b.*

69 VII, 515 *d*-516 *a.*

70 Cfr. más adelante, capítulo «Ser e historia», p. 75, n. 20.

71 *Met.,* α, 1, 993 *a* 30.

72 Cfr. cap. «Ser e historia», pp. 75-76.

73 α, 1, 993 *b* 8-9. La metáfora del *deslumbramiento* volverá a ser empleada por TEOFRASTO (*Met.,* 8, 9 *b* 12), pero en un contexto bastante diferente; se trata de saber dónde debe detenerse la investigación *ascendente* de las causas: «Cuando pasamos a las realidades mismas supremas y primeras (τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα), ya no somos capaces de continuar, bien porque no tienen causa, bien en razón de la impotencia de nuestra mirada para contemplar, por decir, esas brillantes, διὰ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν ὥσπερ πρὸς τὰ φωτεινότατα βλέπειν». No se trata, como se ve, de explicar la dificultad *de hecho* de la filosofía,

La metáfora del deslumbramiento sirve aquí para disipar una paradoja, que en el fondo es sólo aparente: lo más evidente sigue siendo lo más cognoscible, hasta para nosotros, y por eso es fácil la filosofía; pero hay que tener en cuenta las circunstancias, contingentes y pasajeras, que la hacen *parecer* difícil. La distinción entre el obstáculo que reside en las cosas y el obstáculo que reside en nosotros lleva aquí a oponer lo real a lo aparente, lo definitivo a lo provisional, lo inevitable a lo que de nosotros depende.

La pedagogía platónica tenía como finalidad habituar la mirada a la contemplación de la luz [74]: ¿no significaba eso poner al final de un proceso un conocimiento que debería ser lógicamente el primero? [75]. Pero Platón no se tomaba por lo trágico esa distorsión entre el orden ideal del saber verdadero, que va de la Idea a lo sensible, y el orden humano de una investigación que se eleva de lo sensible a la Idea. En efecto: por una parte, tal investigación no era más que una propedéutica al saber, y la vislumbre de su conclusión autorizaba la esperanza en un proceso por fin descendente, que coincidiría con la génesis misma de las cosas. Por otra parte, esa misma propedéutica, en cada uno de sus momentos, era un redescubrimiento: la reminiscencia de un saber lógica y cronológicamente anterior. Lo más sencillo, lo más luminoso, era entonces, pese a las apariencias, lo más conocido y, en cierto modo, lo *ya* conocido.

Aristóteles conservará el ideal platónico de un saber descendente, que va de lo simple a lo complejo, de lo claro a lo confuso, de lo universal a lo particular, y las *Analíticas* fijarán el canon definitivo de un saber semejante. Pero este saber, siempre mediato, depende, como hemos visto, de la intuición inmediata que se encuentra en su punto de partida, de manera que la conquista de dicho punto de partida será la tarea previa de todo conocimiento humano. Supongamos ahora que el hombre sea un ser naturalmente *deslumbrado,* que esté de hecho privado de la intuición, aun cuando ésta pertenezca a su esencia: la investigación previa se convertirá en una lucha indefinida contra un deslumbramiento que renace sin cesar, y el comienzo del saber verdadero se diferirá indefinidamente.

Aristóteles no formula en ningún lugar esta consecuencia. Sin embargo, ella parece implícita en la distinción, muy frecuente, que sus obras clásicas establecen entre «lo mejor conocido en sí»

sino de fijar los límites de la investigación: para el Aristóteles del libro, como para Platón, el deslumbramiento era un obstáculo perjudicial, pero transitorio, en la búsqueda de la verdad; para Teofrasto, simboliza un límite sin duda definitivo, pero hallado únicamente al final de la búsqueda.

74 *Rep.*, VII, 516 *ab.*

75 «Si no conocemos la Idea de Bien, aunque conociéramos todo lo que hay fuera de ella del modo más perfecto posible, eso, como sabes, de nada nos serviría, de igual manera que sin la posesión del bien, nos es inútil la de cualquier otra cosa» *(ibid.,* VI, 505 *ab).*

(γνωριμώτερον καθ' αὑτό o bien ἁπλῶς) o «por naturaleza» (τῇ φύσει). y «lo mejor conocido para nosotros» (γνωριμώτερον καθ' ἡμᾶς, o bien πρὸς ἡμᾶς). Reconocemos aquí la oposición que el libro α establecía entre la dificultad que reside «en las cosas» y la que reside «en nosotros», sólo que, de algún modo, cuajada y radicalizada: entre el ἐν ἡμῖν del libro α y el πρὸς ἡμᾶς de los textos clásicos podríamos decir que existe una distancia análoga a la que separa, en Kant, la *apariencia* y el *fenómeno.* La dificultad que se presenta «por relación a nosotros» no es ya un obstáculo cuya supresión dependa de nosotros: hay que contar ahora con un orden de investigación propiamente humano, que es no sólo distinto, sino inverso, de lo que sería el orden ideal del saber, y del cual no cabe esperar que sea una simple propedéutica de este último.

Esta oposición aparece progresivamente en la obra de Aristóteles, y, antes de convertirse en una distinción escolástica [76], nace espontáneamente, como por el propio peso de los problemas. Un texto de los *Tópicos* acerca de la definición nos hace asistir, según parece, a su génesis. Siendo lo propio de la definición patentizar una esencia, está claro que debe proceder a partir de términos más patentes, o sea, mejor conocidos, que el término definido: «Puesto que la definición tiene por objeto dar a conocer el término en cuestión, y nosotros damos a conocer las cosas no empleando términos cualesquiera, sino anteriores y mejor conocidos, como se hace en la demostración (pues así ocurre con toda enseñanza dada, διδασκαλία, o recibida, μάθησις) está claro que si no se define mediante términos de esa clase no se

76 Los escolásticos distinguirán entre lo mejor conocido *quoad nos* y lo mejor conocido *simpliciter.*—Ya ciertos textos del *Corpus* aristotélico parecen dar testimonio de una escolarización de dichos conceptos. Así, en la *Anal. Post.*, la afirmación de la anterioridad de las premisas (cfr. más arriba, p. 56 y n. 39) conduce al siguiente desarrollo: «Por lo demás, *anterior* y *mejor conocido* tienen una significación doble, pues no hay identidad entre lo que es anterior por naturaleza y lo que es anterior para nosotros, ni entre lo que es mejor conocido por naturaleza y lo mejor conocido para nosotros. Llamo *anteriores* y *mejor conocidos para nosotros* a los objetos más próximos a la sensación, y *anteriores y mejor conocidos en términos absolutos* a los objetos más alejados de los sentidos. Y las causas más universales son las más alejadas de los sentidos, mientras que las causas particulares son las más próximas» (I, 2, 72 *a* 1). Este pasaje, que por lo demás rompe la concatenación de las ideas, nos parece ser una interpolación. Pues lejos de aclarar la teoría del silogismo, compromete extremadamente su aplicación: para que el silogismo sea humanamente posible, es necesario que las premisas sean mejor conocidas que la conclusión, no sólo en sí sino *para nosotros.* Ahora bien: como se sabe, una al menos de las premisas ha de ser más universal que la conclusión, lo cual, según la doctrina que acabamos de mencionar, la haría peor conocida para nosotros que la conclusión misma. No se ve entonces el interés que podría tener aquí Aristóteles en insistir sobre una distinción que reduce a la impotencia las reglas de la demostración.

define en absoluto»[77]. Pero esta regla, que no hace sino aplicar al caso particular de la definición la exigencia universal de un saber preexistente, puede entenderse de dos maneras: «O bien se supone que los términos [de la mala definición] son peor conocidos en sentido absoluto (ἁπλῶς). o bien se supone que son peor conocidos para nosotros, pues ambos casos pueden darse»[78]. «En sentido absoluto —precisa Aristótoles— lo anterior es mejor conocido que lo posterior»: así el punto es mejor conocido que la línea, la línea que la superficie, la superficie que el sólido, o también la unidad es mejor conocida que el número y la letra mejor que la sílaba. Volvemos a encontrar aquí la coincidencia, afirmada por el *Protréptico,* entre la anterioridad ontológica y la anterioridad epistemológica, entre el orden de la generación y el orden del saber. Pero de hecho, y por respecto a nosotros, a veces ocurre a la inversa: es el sólido el que es percibido antes que nada por los sentidos, y la superficie antes que la línea, y la línea antes que el punto. Por tanto, si definimos en virtud de lo que es mejor conocido por nosotros, diremos que «el punto es el límite de la línea, la línea el de la superficie, y la superficie el del sólido»[79]. Pero eso es definir lo anterior por medio de lo posterior, y proceder *obscurum per obscurius.* Al contrario, «una definición correcta debe definir por medio del género y las diferencias», determinaciones que, «en sentido absoluto», son mejor conocidas que la especie, y anteriores a ella: «pues la supresión del género y de la diferencia conlleva la de la especie, de suerte que se trata de nociones que le son anteriores». Reconocemos en estas palabras la definición de lo anterior según la naturaleza y la esencia[80], que coincide aquí con lo anterior según el discurso racional. Lo que resulta primero desde este doble punto de vista es *lo universal:* generador de la especie y, a través de la especie, del individuo[81], debe ser *mencionado,* y por tanto conocido, antes de lo que él engendra. Y así, la correcta definición del punto será ésta: el punto es una «unidad que tiene posición» (μονὰς θετός)[82], definición que supone conocidos el género más universal de la unidad, y la determinación, más universal que lo definido[83], de la posición en el espacio.

La definición del punto como límite de la línea es sin duda válida, pero como un recurso para salir del paso, útil para aquellos cuyo

77 *Top.,* VI, 4, 141 *a* 27 ss.
78 *Ibid.,* 141 *b* 3.
79 141 *b* 21.
80 Cfr. más arriba, pp. 47-48.
81 Nos hallamos aquí en una perspectiva aún platónica. Más tarde, Aristóteles dirá que únicamente el individuo engendra al individuo.
82 Δ, 6, 1016 *b* 25, 30.
83 La diferencia específica es más universal que la especie, e incluso que el género. Sobre este punto, cfr. I parte, cap. II, § 4.

espíritu no es lo bastante penetrante como para conocer *primero* lo mejor conocido en términos absolutos. Aristóteles no ha perdido todavía la esperanza de acceder al orden de la inteligibilidad en sí; es cuestión de penetración de espíritu, y por lo tanto de ejercicio: «Para unas mismas personas, en tiempos diferentes, resultan mejor conocidas cosas diferentes: al comienzo, lo son los objetos sensibles, pero cuando el espíritu se hace más penetrante, ocurre al revés»[84]; puede así suceder que «exista identidad de hecho entre lo mejor conocido para nosotros y lo mejor conocido en términos absolutos»[85].

Pero a medida que el pensamiento de Aristóteles va desarrollándose, parece que la perspectiva de semejante coincidencia va difiriéndose cada vez más. En el libro Z de la *Metafísica,* ya no se habla de insuficiente penetración, sino de una permanente servidumbre del conocimiento humano. Ni siquiera el espíritu más penetrante que puede haber, el del filósofo, escapa a esa condición común: «Nuestra investigación [sobre la esencia] debe empezar por los seres sensibles... Todo el mundo procede así en su estudio: se llega a las cosas más cognoscibles a través de lo que es menos cognoscible en sí»[86]. La tarea (ἔργον) que incumbe al método consistirá entonces en «hacer cognoscible para nosotros lo que es cognoscible en sí»[87]. De este modo, Aristóteles considera como algo natural la distorsión entre los dos órdenes: en cuanto a su coincidencia, ha de ser conquistada mediante un proceso probablemente trabajoso, que define la investigación humana en cuanto tal. Por consiguiente, si hay dos puntos de partida, el de la búsqueda y el del saber —o, como dirá una vez más Teofrasto, un punto de partida «para nosotros», lo sensible, y un punto de partida «absoluto», lo inteligible—[88], ¿podremos alcanzar alguna vez ese punto, el más alejado de nosotros, y que es sin embargo el comienzo del saber verdadero? Pero, entonces, ¿no hay cierta ironía en hablar de un «punto de partida», que para nosotros no es sino un término apenas vislumbrado, y de una cognoscibilidad en sí que no sería cognoscibilidad para nadie? Los *Tópicos,* como

84 *Top.,* VI, 4, 142 *a* 3.
85 141 *b* 23.
86 *Met.,* Z, 3, 1029 *a* 34, *b* 3 ss.
87 1029 *b* 7: «... de igual modo —precisa Aristóteles— que nuestro deber en la vida práctica consiste en partir de cada bien particular para conseguir que el bien general llegue a ser el bien de cada uno». La coincidencia entre lo particular y lo general, entre el «para nosotros» y el «en sí», no está dada, sino que ha de conseguirse, y precisamente con los medios «particulares» de que disponemos. ASCLEPIO (385, 5) cita el ejemplo del legislador, quien recurre a castigos individuales para realizar la virtud, que es universal. El Ps.-Alej. muestra cómo el legislador puede ejercer así influencia sobre la economía: cuando la ley castiga al rico que usa mal su riqueza, lo hace por su bien, pero contribuye asimismo a la prosperidad general (466, 12-15).
88 *Met.,* Θ, 9 *b* 7.

hemos visto, se contentaban con distinguir entre el vulgo y el espíritu «penetrante», reservándole a este último el acceso al conocimiento en sí. Pero en la *Metafísica* el espíritu del filósofo queda reducido a la condición del vulgo, y la expresión *más cognoscible en sí* acaba por vaciarse de toda referencia a un conocimieto humano efectivo.

Los comentaristas sacarán sus consecuencias, identificando en definitiva lo que es cognoscible en sí o por naturaleza con lo que es cognoscible *para Dios* [89]. Y así, por distinta senda, volvemos a tropezarnos con la aporía que Aristóteles hallaba en su análisis de las condiciones de la sabiduría: la sabiduría es fácil en sí y primera en el orden del saber, pues versa sobre lo más cognoscible; pero acaso es fácil y primera tan sólo para Dios, es decir, para un ser que estaría provisto de intuición intelectual, y cuyo saber, si es que lo tiene [90], sería descendente y productivo, a imagen de la génesis de las cosas [91].

89 Así lo hace el Ps.-Alej. en su comentario del libro N (6, 1092 *b* 26-30). Aristóteles critica la teoría pitagórica según la cual una mezcla sería más valiosa si pudiera ser expresada mediante un número que definiese con exactitud su composición. Tal crítica no significa, comenta el Ps.-Alej., negar que toda mezcla se produzca según cierta proporción, pero hay casos en que esta proporción es inaccesible a nuestro entendimiento, siendo un cambio «cognoscible para Dios y por naturaleza» (τῷ θεῷ δὲ καὶ τῇ φύσει γνώριμον).

90 Es bien sabido que Aristóteles, en el libro Λ (9, 1074, *b* 15-35), discute que Dios conozca el mundo. Sin embargo, en el libro A (2, 938 *a* 9), tendía a atribuir únicamente a Dios el conocimiento de los principios, y, por lo tanto, en virtud de la definición misma de principio, el conocimiento de aquello de lo cual son principios. Parece haber, pues, evolución desde la doctrina más tradicional del libro A a la propiamente aristotélica del libro Λ. Pero esta evolución es explicable: Aristóteles pondrá cada vez más en duda que el mundo sublunar se vincule a Dios como a su principio, pues la *contingencia,* debida a la resistencia de la materia, introduce en este punto un hiato entre Dios y el mundo. No hay, pues, contradicción entre los dos pasajes, tan a menudo invocados uno contra otro en el problema de saber *si el Dios de Aristóteles conoce o no el mundo* (sobre esta polémica, cfr. Sto. Tomás, *In Metaph.* Λ, ed. Cathala, p. 736. n.º 2614; Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles,* p. 246 —quien sostiene, como Sto. Tomás, que Dios, al conocerse, conoce todas las cosas—; en contra, Zeller, *Phil. der Griechen,* II, II.ª parte, p. 371, n. 1).

En realidad, es cierto a la vez que, por una parte, Dios se conoce a sí mismo como principio de todas las cosas (cfr. A, 2, 983 *a* 8), y por otra, sin embargo, no conoce el mundo: Dios ignora el mundo *justamente en la medida* en que el mundo *no* se deduce del principio, y podríamos añadir que *sólo* en esa medida. (Aristóteles, en el libro Λ, precisa que Dios no puede pensar el mundo porque entonces se daría «un cambio peyorativo», y porque «algunas cosas es mejor no verlas que verlas» (1074 *b* 27 y 32). Si el mundo se dedujera íntegramente del principio, participaría entonces de su excelencia, y este argumento no sería válido). Del mismo modo, el artesano ignora lo que, en su obra, procede de la resistencia de la materia: no hay ciencia del accidente.

91 En efecto: el saber verdadero es análogo a la acción demiúrgica en la medida en que coincide con el orden natural de la generación. Recíprocamente, la actividad del artesano será una buena introducción al conocimiento (cfr. J.-M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote,* p. 326 ss.: «Les schèmes

Hemos visto que algunos de los comentarios neoplatónicos utilizan la distinción entre *anterioridad en sí* y *anterioridad para nosotros* a efectos de conciliar el título de la metafísica con el carácter primero de su objeto [92]. Un exégeta contemporáneo, H. Reiner, ha creído poder inferir de ello que la rúbrica *Metafísica* era aristotélica *por su espíritu (seinem Sinn und Geist nach)* [93]. Pero una cosa es reconocer un *sentido* al título *Metafísica,* y otra interpretar dicho sentido como aristotélico. Al explicar que la metafísica es posterior *para nosotros* a la física, aunque —o más bien porque— su objeto sea anterior *en sí* al objeto físico, Alejandro y Asclepio parecen oponer el orden del conocimiento y el orden del ser. Pero, como hemos visto, ese trastocamiento del orden ontológico y el orden epistemológico no puede serle atribuido sin reservas al mismo Aristóteles: cuando opone lo *mejor conocido* en sí y lo *mejor conocido* para nosotros, no opone el ser al conocer, sino dos modos de conocimiento, uno de derecho y otro de hecho. La originalidad de su concepción reside precisamente en esa idea de un conocimiento en sí, para el cual lo ontológicamente primero sería al mismo tiempo lo primeramente conocido, orden que, como lo prueba ampliamente la teoría de los *Segundos Analíticos,* es el orden mismo de la ciencia demostrativa. Ahora bien: no se ve con claridad cómo la filosofía primera, a menudo llamada la más alta de las ciencias, puede obedecer a un orden distinto de ése. Hay que tomar partido, pues, a pesar de los comentaristas: la teología era denominada por Aristóteles filosofía primera, no sólo porque su objeto era primero en el orden del *ser,* sino también porque ella misma tenía que ser primera en el orden del *saber.* El ingenio de los comentaristas no sirve aquí para nada: Aristóteles no puede haber que-

du métier»). Podría decirse que toda intuición es *originaria,* en el sentido en que Kant entenderá esta expresión en su *Disertación* de 1770, en cuanto que funda indisolublemente una deducción y una producción, que, en Aristóteles, se desplegarán en el silogismo. Por ello no es casual que el mecanismo del silogismo reproduzca al proceso de la fecundación. Cfr. Brunschvicg, *Qua ratione Aristoteles metaphysicam vim syllogismo inesse demonstraverit,* p. 4 (pero Brunschvicg insiste con demasiada exclusividad en el carácter *biológico* de esa analogía: el hecho de que Aristóteles recurra en otros pasajes a analogías tecnológicas prueba que la fecundación biológica y la fabricación artesanal sólo son tomadas aquí como ilustraciones particulares de la generación en general).

92 Cfr. capítulo anterior. Esta tradición se perpetuará en los comentaristas árabes. Cfr. Averroes, *Metafísica,* trad. alemana M. Horten, p. 8. Avicena, *De la curación del alma,* 4.ª suma, trad. M. Horten, pp. 35-36: «La expresión *tras la física* expresa un *después* por relación a nosotros... Pero el nombre con que merece ser designada esta ciencia, si se la considera en su esencia propia, es *ante la física;* pues las cosas que investiga se hallan, en cuanto a su esencia y universalidad, antes que la física.»

93 H. Reiner, *art. cit.,* p. 228. Reiner piensa que hay en ello un argumento en favor de la atribución del título, si no al mismo Aristóteles, por lo menos a uno de sus discípulos inmediatos, p. ej., Eudemo (*ibid.,* p. 237).

rido llamar filosofía primera a una filosofía que, aunque sólo respecto a nosotros, viniese después de la física, pues entonces, o bien esa filosofía no sería primera, o bien no sería una filosofía, es decir una ciencia, pues no se atendría al orden de la cognoscibilidad en sí.

Sigue siendo cierto que el título *Metafísica* corresponde mejor que el de *Filosofía primera* al efectivo aspecto de la investigación aristotélica, y que, por tanto, su invención no podría ser obra de un completo despropósito. El error de los comentaristas estaría más bien en haber querido hacer de *Metafísica* el título de la filosofía primera, como si investigaciones «post-físicas» pudieran cumplir el proyecto aristotélico de una ciencia «anterior a la física». Partiendo de ahí, no podían resolver la paradoja sino jugando con los sentidos aparentemente múltiples de *anterior* y *posterior*. Pero si, como hemos intentado mostrar, hay que tomar en serio a la vez la *anterioridad* de la filosofía primera y la *posterioridad* de la metafísica —es decir, entender que en los dos casos se trata de un orden de sucesión temporal—, habrá que conceder que los dos títulos no pueden aplicarse a la misma especulación. *Por consiguiente, la metafísica no es la filosofía primera.* Pero, ¿qué otra cosa podría ser? Las conclusiones del capítulo precedente nos autorizan a responder: el título de *Metafísica,* si bien no se ajusta a la filosofía primera o teología, se aplica sin dificultad a esa ciencia, que Aristóteles dejó sin nombre, y que tiene por objeto, no el ser divino, sino el ser en su universalidad, es decir, el ser en cuanto ser. Confundir bajo el nombre ambiguo de *metafísica* la ciencia del ser en cuanto ser y la ciencia de lo divino, o, como a partir de ahora diremos, la *ontología* y la *teología* [94], valía tanto como condenarse a ignorar la especificidad de la primera alterando el sentido de la segunda; era atribuir a la primera una anterioridad que sólo pertenece a la segunda, y a esta última una posterioridad que es propia de la primera.

Pero denunciar la confusión no es todavía entenderla: si la metafísica no es la filosofía primera, si la ciencia del ser en cuanto ser no se reduce a la del ser divino, habrá que mostrar cómo ambas se ordenan, se subordinan o se implican, hasta el punto de que los comentaristas, y tras ellos la mayor parte de los intérpretes, las han confundido espontáneamente[95].

94 Estas denominaciones, por lo demás obvias, son las de W. JAEGER (*Aristoteles,* cap. IV).

95 En prensa la presente obra, ha aparecido la de V. DÉCARIE, *L'objet de la métaphysique selon Aristote,* Montréal/París, 1961, que tiende a confirmar la interpretación tradicional, según la cual el estudio del ser en cuanto ser estaría subordinado al de la «substancia», en relación de consecuencia a principio. Digamos aquí sólo: 1) que dicha tesis nos parece ignorar los orígenes retóricos y sofísticos de la problemática del ser en cuanto ser; 2) que se le pueden hacer las mismas críticas que dirigimos contra las interpretaciones *unitarias* (aun cuando, en un punto importante, coincida con nuestra tesis, al rechazar la asimilación del ser en cuanto al ser divino).

PRIMERA PARTE

LA CIENCIA «BUSCADA»

. . . καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν.

S. PABLO (*I Cor.,* 1, 22.)

Nadie debe asombrarse de que esta ciencia primordial a la que pertenece el nombre de Filosofía primera, y que Aristóteles llamó *deseada* o *buscada* (ζητουμένη) siga estando hoy entre las ciencias que deben buscarse.

LEIBNIZ (*De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae.*)

CAPITULO PRIMERO

SER E HISTORIA

Una golondrina no hace verano.
(*Et. Nic.*, I, 6, 1098 *a* 18.)

«Aristóteles —escribe W. Jaeger— ha sido el primero en establecer, junto a su filosofía propia, una concepción de su posición personal en la historia» [1]. Es ése un hecho cuya novedad merece ser explicada. Aun admitiendo que la historia de la filosofía no haya desempeñado un papel determinante en la formación del pensamiento de Aristóteles, y que no signifique en él más que una reconstrucción hecha *après-coup* y con propósitos de justificación retrospectiva, seguiría siendo cierto que la historia resulta invocada siempre en su obra como una garantía suplementaria de verdad, hallándose dotada, por tanto, de un valor positivo.

La idea era nueva, al menos por respecto al platonismo. Para Platón, «los Antiguos valen más que nosotros», porque «vivían más cerca de los dioses» [2]. «Son los Antiguos quienes saben la verdad», hace decir a Sócrates al principio del mito de Teuth [3], y «los de hoy», los Modernos, se han olvidado de esas verdades pasadas. Si hay una historia de la verdad, es la de un olvido progresivo entrecortado por reminiscencias; pero si el olvido es la regla, la reminiscencia es la excepción, pues «no es igualmente fácil para todas las almas acordarse de las cosas del cielo a la vista de las cosas de la tierra» [4]. Aristóteles mismo pagará tributo a ese respeto cuasi-religioso hacia el pasado, que debía de haberse convertido en un lugar común del tradicionalismo ateniense: «Lo más antiguo es también lo más venerable» [5]; y en otro lugar aludirá a un pasado remoto y en cierto modo

---

1 *Aristoteles*, p. 1.
2 *Filebo*, 16 *c*.
3 *Fedro*, 274 *c*.
4 *Fedro*, 250 *a*.
5 *Met.*, A, 3, 983 *b* 32.

prehumano, cuyo recuerdo ha sido abolido, o al menos alterado, por la intervención de los hombres:

«Una tradición, procedente de la más remota Antigüedad y transmitida bajo la forma de mito a las edades siguientes, nos enseña que los astros son dioses y que lo divino abraza la naturaleza toda. El resto de esa tradición ha sido añadido más tarde, en forma mítica, para persuadir al vulgo y servir a las leyes y el interés común... Si del relato se separa su fundamento inicial, y se lo considera aislado, a saber, la creencia en que todas las esencias primeras son dioses, entonces nos daremos cuenta de que ésa es una tradición verdaderamente divina. Siendo así que, verosímilmente, las distintas artes y la filosofía han sido desarrolladas en varias ocasiones tanto como era posible, perdiéndose luego cada vez, aquellas opiniones son, por así decir, reliquias de la antigua sabiduría que se han conservado hasta el tiempo presente. Con esas reservas aceptamos la tradición de nuestros padres y nuestros más antiguos predecesores» [6].

La idea de una Revelación originaria, cuyos vestigios serían los mitos, aparece aún en el texto, pero ¡con cuántas restricciones! El mito ha perdido el carácter sagrado que aún poseía en Platón: no expresa sin más la tradición, sino que la traiciona al traducirla; de origen divino, ha sido apartado de su función reveladora para ponerlo al servicio de necesidades humanas: la mitología se vuelve mistificación social. No por ello pierde la sabiduría el papel catártico que poseía en Platón: librar a los mitos de la ganga que los recubre significa restaurar en su pureza la palabra misma de los dioses; significa acordarse, mediante una conversión que va contra la corriente de la historia, de aquellos comienzos luminosos en que aún reinaba una natural familiaridad entre el hombre y lo divino [7].

Pero hace su aparición otra idea, que atribuye a la historia un movimiento exactamente inverso al anterior. Aristóteles recoge por su cuenta —circunscribiéndola, es cierto, a las artes y la filosofía, pero ¿qué hay fuera de eso?— la idea sofística del progreso de los conocimientos y las técnicas humanas, idea de la que Platón se había burlado en el *Hipias mayor* [8]. Ciertamente, en ese progreso no deja de haber recaídas, y tras ellas remonta el vuelo; pero la decadencia

[6] *Met.*, A, 8, 1074 *a* 38-*b* 14 (trad. J. TRICOT). Es interesante observar que este pasaje, el cual, a pesar de las reservas finales, posee una resonancia claramente platónica, pertenece a un capítulo que, según W. JAEGER (*Aristoteles*, p. 366 ss.), es de redacción bastante tardía.

[7] La idea de que la verdad está en el comienzo, y de que la historia no es descubrimiento, sino olvido, es común a todos los tradicionalismos. Cfr. de BONALD: «La verdad, aunque olvidada por los hombres, jamás es nueva; está en el comienzo, *ab initio*. El error es siempre una novedad en el mundo: carece de antepasados y de posteridad» (citado por el *Vocabulaire* de LALANDE en la voz «*Tradición*»).

[8] 281 *d*-282 *a*.

no es ya cosa propia del hombre, puesto que las caídas sucesivas se deben a cataclismos cósmicos [9]: muy al contrario, el progreso de los conocimientos y de las artes, dentro de los períodos intermedios, es puesto en el activo de la invención y el trabajo humano.

Es cierto que Aristóteles, quizá asustado por la idea de un progreso lineal e irreversible, que manifestaría el poder indefinidamente creador del tiempo, la sustituye por la de un devenir cíclico, imagen débil e imperfecta de la eternidad del Cosmos: «Las mismas opiniones reaparecen periódicamente entre los hombres, no una vez, ni dos, ni unas cuantas, sino infinitas veces» [10]. No por ello deja de ser también cierto que, entre dos catástrofes cósmicas, el sentido de la evolución humana no es el de una regresión, sino el de un progresivo avance. El tiempo posee dos rostros: destructor de la naturaleza, a la que erosiona y mina por la acción conjugada del calor y el frío [11], es también el benévolo auxiliar —συνεργὸς ἀγαθός— de la acción humana; y, si bien no es creador, al menos es inventor εὑρετής, lo cual autoriza el progreso de las técnicas [12]. Aristóteles llega incluso a olvidar, a veces, sus propias lecciones de paciencia, y que «una golondrina no hace verano» [13]: al progreso titubeante de las artes oponía en el *De philosophia* la marcha acelerada de la filosofía, anunciando para un futuro próximo su definitiva perfección: «Cuando Aristóteles —dice Cicerón— reprocha a los filósofos antiguos su creencia de que con ellos la filosofía había alcanzado la perfección, dice que eran o estúpidos o vanidosos, pero también dice que por lo que

[9] *Meteorol.*, I, 14, 351 *b* 8 ss. Una idea análoga se encuentra en el *Timeo* de Platón (cfr. 20 *e*, 22 *b*, 23 *c*, 25 *c*), pero el diluvio no parece ser en él sino la versión mítica del olvido: entre dos catástrofes, no hay propiamente progreso humano, sino a lo sumo conservación de «una pequeña semilla escapada al desastre» (23 *c*). Tomando al pie de la letra el mito platónico, Aristóteles salvaguarda la posibilidad de una historia, o más bien de *historias* humanas, en el seno de la historia cósmica.

[10] *Meteorol.*, I, 3, 339 *b* 27. Cfr. *De Coelo*, I, 3, 270 *b* 19. Según el P. LE BLOND (*Logique et méthode chez Aristote*, p. 262), eso serían «maneras corrientes de hablar», contrarias a la convicción íntima de Aristóteles, que «cree en el desarrollo lineal del pensamiento, en el progreso de las ideas». Pero no hay razón para que Aristóteles conciba la historia general de la humanidad de otro modo que el devenir de la naturaleza, es decir, bajo la forma de una generación circular y un eterno retorno (cfr. *De Gen. et Corr.*, II, 11, 338 *a* 7 ss.). Más aún: TEOFRASTO verá en la teoría aristotélica de las catástrofes el único medio de conciliar la eternidad del género humano (resultante, para él como para Aristóteles, de la eternidad del Universo) y la imperfección de nuestras artes y ciencias, que revela el carácter relativamente reciente de su aparición (DIELS, *Doxogr.*, 486 ss.). Esta idea, muy antigua en la obra de Aristóteles, debía inspirar la exposición histórica en que consistía el libro I del περὶ φιλοσοφίας (cfr. frag. 13 Rose, 8 Walzer).

[11] *Meteor.*, I, 14, 351 *a* 26; cfr. sobre todo *Fis.*, IV, 13, 222 *b* 19.

[12] *Et. Nic.*, I, 7, 1098 *a* 24.

[13] *Ibid.*, 1098 *a* 18.

a él toca, y dado el poderoso desarrollo de la filosofa en los últimos años, está seguro de que dentro de poco llegará a ser perfecta»[14].

Si bien hay progreso, su ritmo es muy desigual según las distintas ramas del saber. Al término de su obra lógica, Aristóteles, reconsiderando con evidente satisfacción el trabajo que ha llevado a cabo, hace constar que, si bien la retórica ya había llegado antes de él a un grado avanzado de desarrollo, no sucedía lo mismo con la analítica y la dialéctica: sobre la dialéctica, «no había nada en absoluto»; «sobre el razonamiento, no había nada anterior que mereciera cita, por más tiempo que hayamos dedicado a penosas búsquedas»[15]. Y cuando más adelante le pide al lector que juzgue si «esta ciencia desprovista de todo antecedente no es demasiado inferior a las demás ciencias, que han crecido en virtud de trabajos sucesivos»[16], esa llamada a la indulgencia oculta mal el tono triunfal de una parte de victoria: Aristóteles no se considera aquí restaurador de una antigua sabiduría, sino fundador de una ciencia nueva. Esta confianza propia del innovador es la de un hombre que cree decididamente en el progreso. Si Aristóteles rinde tributo, a veces, de palabra al respeto platónico hacia el pasado, y si inserta la idea moderna de progreso en el ritmo cíclico del pensamiento tradicional, no deja de ser por ello —y acaso más de lo que él mismo cree— el heredero de lo que Gomperz llamó «época de la ilustración». La concepción de un avance progresivo de las técnicas y las ciencias —lugar común entre los sofistas, y en las obras de los médicos hipocráticos[17]— es aplicada por él al progreso de la filosofía[18]. Pero Aristóteles introduce en ella una idea nueva:

[14] «... brevi tempore philosophiam plane absolutam fore» *(Tusculanas,* III, 28, 69, trad. J. HUMBERT; frag. 53 Rose). (Este fragmento, atribuido durante mucho tiempo al *Protréptico,* parece que debe ser restituido, de hecho, al *De philosophia,* pero no vemos razón suficiente para objetar su autenticidad, a pesar de I. DÜRING, «Problems in Aristotle's Protrepticus», *Eranos,* LII (1954), pp. 163-164). Este tono de conquista se concilia mal con el pretendido «escepticismo» —o, al menos, «probabilismo»— que, según BIGNONE, los epicúreos Colotes y Diógenes habrían criticado en los primeros escritos de Aristóteles. En realidad, como el mismo BIGNONE sugiere *(L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro,* I, p. 40 ss.), Colotes y Diógenes han tomado por escepticismo lo que no era sino un artificio de presentación mediante tesis y antítesis, o, de un modo más profundo, un método dialéctico de investigación: el joven Aristóteles no era un probabilista por tener «la costumbre de tratar el pro y el contra en todo asunto» *(consuetudo de omnibus rebus in contrarias partes disserendi,* CICERÓN, *Tusculanas,* II, 3, 9), del mismo modo que tampoco Platón puede ser tildado de escéptico por haber escrito diálogos.

[15] *Arg. sofist.,* 34, 184 *a* 1, 184 *b* 1.

[16] *Ibid.,* 181 *b* 3.

[17] Sfr. especialmente: *Sobre la medicina antigua,* 2 (ed. KÜHLEWEIN, página 2). Cfr. P.-M. SCHULL, *Essai sur la formation de la pensée grecque,* 2.ª ed., pp. 347-52.

[18] En un pasaje de la *Politica,* ARISTÓTELES duda en aplicarla al arte del legislador, que también debe tener en cuenta la necesaria estabilidad del Es-

él no concibe ese crecimiento cuantitativo de los conocimientos, donde se deposita en capas sucesivas la experiencia de la humanidad, como un proceso indefinido: vislumbra ya su cumplimiento, y es ese cumplimiento entrevisto el que da sentido a los esfuerzos parcelarios de los filósofos del pasado.

Platón despreciaba a los filósofos mediocres[19]. Para Aristóteles, no hay filósofos mediocres, sino hombres que han participado con mayor o menor éxito —un éxito del que ellos no podían ser jueces— en una búsqueda común: «La especulación acerca de la verdad es, en un sentido, difícil, y en otro, fácil. La prueba es que nadie puede alcanzar del todo la verdad, ni errarla nunca del todo. Cada filósofo encuentra algo que decir sobre la naturaleza; esta aportación, en sí misma, no es nada o es poca cosa, pero el conjunto de todas las reflexiones produce fecundos resultados. De manera que con la verdad ocurre, según parece, algo similar a aquello del proverbio: ¿quién sería incapaz de acertar con la flecha en una puerta? Así considerado, tal estudio es fácil. Pero la dificultad de la empresa queda mostrada por el hecho de que podemos poseer una verdad en su conjunto, sin por ello alcanzar la parte determinada a la que apuntamos»[20].

Así pues, toda opinión en cuanto tal remite al horizonte de una verdad, en cuyo interior se ha constituido necesariamente; cualquier proposición que se enuncie dice algo sobre la naturaleza y el ser, pero no responde sin embargo a la pregunta que le planteábamos acerca de tal o cual ser en particular: aunque permanezca dentro del ser y la verdad —pues ¿cómo podría sustraerse a ellos?— nos habla de algo que no es aquello acerca de lo cual la interrogábamos. Reconocemos aquí la teoría platónica del error, pero en cierto modo invertida: si el error es una confusión, sólo es error por respecto a su objeto; pero en cuanto es un enunciado positivo acerca del ser —aunque dicho ser sea *otro* que el que investigamos—, ese error sigue

tado. Pero esta «aporía» le da ocasión para exponer la tesis de la innovación en términos que anuncian de algún modo los aforismos baconiano y pascaliano sobre los Antiguos, «bisoños en todas las cosas»; «Nuestros primeros padres, hayan nacido de la tierra o sobrevivido a alguna catástrofe, se asemejaban probablemente al vulgo y los ignorantes de nuestro tiempo; ésta es al menos la idea que la tradición nos transmite acerca de los hijos de la tierra, y sería entonces absurdo seguir las opiniones de aquellos hombres» (II, 8, 1269 *a* 4).

[19] Cfr. *Teeteto,* 173 *c*: «Voy a hablar de los corifeos; pues ¿para qué mencionar a los filósofos mediocres?».

[20] *Met.,* *α*, 1, 993 *a* 30-*b* 7 (trad. TRICOT, modificada). Hoy se admite que este libro, aun cuando haya sido redactado por Pasiclés de Rodas (como afirma una tradición que se remonta a la antigüedad) utiliza notas, quizá antiguas, de Aristóteles. Se advertirá la resonancia platónica de ciertos pasajes (definición de la filosofía como «especulación acerca de la verdad»; metáfora del tiro con arco, que recuerda la caza de pájaros del *Teeteto,* 198 *a* ss.; y, algo más adelante, metáfora del deslumbramiento, que recuerda el mito de la caverna y volveré a ser utilizado por TEOFRASTO, *Metaf.,* 9 *b* 11-13).

siendo verdad por relación a la totalidad. Si ello es así, ¿acaso la totalidad de las opiniones —aunque sean, en cuanto parciales, erróneas— no nos conduce a la verdad total? De esta suerte, queda paradójicamente rehabilitado el esfuerzo colectivo de los investigadores modestos y desconocidos. Pero también resulta implícitamente exaltado el papel del Filósofo que consigue dar sentido a esos tanteos anónimos, como el de un general que, al final del combate, convierte en victoria los desordenados ataques de una tropa aún bisoña [21].

Nada se pierde, pues, en la historia de la filosofía, pues todo contribuye a su perfección. El pensador más oscuro adquiere un valor retrospectivo, si sus modestos esfuerzos han preparado la venida de un filósofo más grande: «Si Timoteo no hubiera existido, habríamos perdido muchas melodías, pero sin un Frinis no hubiera existido un Timoteo. Lo mismo sucede con los que han tratado acerca de la verdad. Hemos heredado las opiniones de algunos filósofos, pero otros fueron causa del advenimiento de éstos» [22].

Aristóteles ha visto con claridad que la necesidad, en la producción, no sigue el camino del antecedente al consiguiente, sino del consiguiente al antecedente: es la casa ya construida la que confiere a los materiales su necesidad como instrumentos [23]. ¿No ocurrirá lo mismo con la génesis de las ideas? Frinis habría podido carecer de sucesores y caer en el olvido, pero es el éxito de Timoteo el que confiere retroactivamente a Frinis la aureola de precursor. Si enfocamos la historia en el sentido que va del pasado al porvenir, no vemos en ella más que una ciega acumulación de materiales; si, por el contrario, volvemos la vista del presente al pasado, esos materiales adquieren la significación de materiales *para* una construcción; lo que era balbuceo aislado se convierte en contribución a un pensamiento filosófico que camina hacia su cumplimiento [24]. Esta marcha en cierto modo retrógrada, que ve en el pasado la preparación del presente, no era excepcional, por lo demás, en el pensamiento griego: ¿acaso el mismo adverbio, ἔμπροσθεν, no designaba a la vez lo que ya ha pasado y lo que se muestra especialmente *delante* de nosotros, mientras que lo que viene después de nosotros sucede a espaldas nuestras

[21] «Estos filósofos han captado hasta ahora, evidentemente, dos de las causas que hemos determinado en la *Física...*; pero lo han hecho de un modo vago y oscuro, como se comportan en los combates los soldados bisoños, quienes acuden a todas partes y aciertan a menudo en sus golpes, sin que la ciencia tenga parte alguna en ello» (*Met.*, A, 4, 2985 *a* 13).

[22] *Met.*, α, 1, 993 *b* 15 ss. Cfr. *Arg. sofist.*, 34, 183 *b* 20.

[23] *Fís.*, II, 9; *Anal. Post.*, II, 12.

[24] «Es pues de justicia mostrarse agradecidos, no sólo con aquellos cuyas doctrinas compartimos, sino hasta con aquellos que han propuesto explicaciones superficiales: pues también ellos han aportado su contribución» *(Met.*, α, 1, 993 *b* 12).

(ὄπισθεν) y sin nosotros saberlo, en cierto modo? [25]. Los contemporáneos de Frinis no sabían que iba a tener a Timoteo por discípulo, y no era necesario que lo tuviera. En cambio, la relación retrógrada que va de Timoteo a Frinis, como de lo condicionado a la condición, está marcada con el sello de la necesidad: necesidad hipotética sin duda, en el sentido de que tanto Timoteo como Frinis habrían podido no existir, pero que se convertiría en necesidad absoluta si estuviera dado el fin de la historia, a cuyo advenimiento, como a un fin necesario, contribuyen Timoteo y Frinis. A decir verdad, Aristóteles no llega a tanto: sería preciso que la filosofía hubiera llegado a su perfección para que la necesidad absoluta de su esencia refluyese sobre la historia de su advenimiento; pero, como veremos, las perspectivas de este cumplimiento, entrevistas por un momento en el *De philosophia,* irán alejándose poco a poco, hasta el extremo de que Aristóteles acabará por dudar de que la filosofía pueda tener un término.

* * *

Sigue siendo cierto que, a falta de perfección efectiva, es la *idea* de un cumplimiento final de la filosofía la que guía con mayor frecuencia a Aristóteles en su interpretación de los filósofos del pasado. El libro A de la *Metafísica* es buen ejemplo de ello: a partir de la teoría de las cuatro causas, considerada por él como definitiva [26],

[25] Cfr. L. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique,* p. 510; P.-M. Schull, *Le dominateur et les possibles,* p. 79.

[26] Aristóteles remité él mismo a la *Física* (cfr. II, 3 y 7) donde, según dice, la distinción entre las cuatro causas ha sido suficientemente probada (*Met.*, A, 3, 983 *b* 1; 7, 988 *a* 22; 10, 993 *a* 11). El recurso a la historia de la filosofía se presenta aquí como una prueba destinada a confirmar una teoría que Aristóteles habría descubierto mediante una reflexión independiente de la historia: «Este examen será de utilidad para nuestra actual investigación, pues, o bien descubriremos alguna otra clase de causa, o bien se hará más firme nuestra confianza en la enumeración presente» (A, 3, 983 *b* 4). Como era de esperar, lo que ocurre es esto último, y Aristóteles se otorga a sí mismo un aprobado al final de su examen histórico: «La exactitud de nuestro análisis de las causas, en cuanto a su número y en cuanto a su naturaleza, parece, pues, confirmada por el testimonio de todos estos filósofos, en razón de su misma impotencia para describir otro tipo de causa» (A, 7, 988 *b* 16). En realidad, la exposición del libro A, que es *histórica* y no meramente *doxográfica,* representa mucho más que la confirmación extrínseca de una teoría elaborada por otras vías: al establecer un *orden* de filiación entre los filósofos, Aristóteles no puede evadirse a la obligación de situarse él mismo en dicho orden, aun siendo él su término y, por ello, la razón de ser de la serie. Como podremos comprobarlo en otros casos, la efectiva práctica de Aristóteles no corresponde siempre a las intenciones que declara: concede *de hecho* demasiada importancia a la historia de la filosofía como para que ésta signifique tan sólo para él un ornamento sobreañadido.

Aristóteles se vuelve hacia los sistemas anteriores para ver en cada uno de ellos el presentimiento parcial de la verdad total.

Así pues, la comprensión histórica es retrospectiva, justamente en la medida en que el todo es lógicamente anterior a las partes, siendo cronológicamente posterior a ellas. Se llega así a la paradoja de que muchos filósofos han sido ciegos para la verdad que en sí mismos llevaban, por ser ésta parcial: por ejemplo, «Anaxágoras no entendió el sentido de sus propias palabras» [27]; pero, si bien no llegó a formular la razón de su propia teoría, «habría asentido inevitablemente a ella, si se la hubieran presentado» [28].

Esta distinción entre la comprensión —o más bien la incomprensión— de una doctrina por parte de su mismo autor, y lo que podríamos llamar su significación objetiva, conduce a Aristóteles a practicar una especie de clivaje en la obra de sus predecesores. Si bien es cierto que un sistema es siempre verdadero en algún aspecto, también manifiesta obligadamente su insuficiencia en algún otro. La ceguera del filósofo para con la verdad de que es portador no puede por menos de influir en la expresión de tal verdad: la intención profunda, precisamente por ser inconsciente, no llega a articularse: la idea implícita no consigue constituirse como sistema consciente. Esto es sin duda lo que Aristóteles pretende sugerir cuando opone el βούλεσθαι al διαρθροῦν, lo que los filósofos quieren decir y lo que de hecho «articulan» [29].

Hay como una especie de impotencia de la verdad, por la cual la intuición profética se degrada a balbuceo informe: así, para el caso de Empédocles, Aristóteles recomienda «atenerse más bien al espíritu (διάνοια) que a la expresión literal, que es mero tartamudeo» [30]; sólo entonces podrá verse en la Amistad y el Odio un presentimiento de la causa final. Pero hay también una especie de maleficio de la verdad, por el cual los filósofos dicen a menudo lo contrario de lo que quieren decir: así esos mecanicistas que quieren explicar el orden del mundo en virtud de una feliz coincidencia de movimientos desordenados, y que «acaban por decir lo contrario de lo quieren, a saber, que es el desorden lo natural, y el orden y buena disposición lo antinatural» [31]; sostiene, comenta Simplicio, una proposición que es «a la vez contraria a la verdad y a sus propias intenciones» [32]: expresión doblemente notable, pues postula a un tiempo la coincidencia del querer filosófico y la verdad, y la consciencia del filósofo por respecto a su propia voluntad. Tras el sistema, Aristóteles busca la intención, y tras la intención empírica, el querer inteligible; mediante esta última disociación, inaugura un tipo de historia de la filosofía que opone —podría decirse— la conciencia de sí psicológica de los filósofos a su conciencia de sí absoluta. Aristóteles no se asombra de que la primera sea con frecuencia una versión mistificada de la segunda: la inexperiencia de la juventud basta en general para explicar que su «tartamudeo» no se encuentre a la altura de su buena voluntad, o incluso de sus intuiciones [33]; pero, así como el hombre maduro transfigura las iluminaciones de su juventud, así también la filosofía, al acercarse su cumplimiento, hace justicia a su propio pasado: la verdad del final se reconoce a sí propia como en sus orígenes.

El movimiento de la historia no es, sin embargo, el de un descubrimiento perfectamente progresivo. Y ello porque no todos los filósofos participan con la misma sinceridad en la común búsqueda de la verdad: los hay que muestran una voluntad empírica no sólo de retorcer, sino de negar pura y simplemente la intención de verdad. Tales son los sofistas, o al menos, de entre ellos, los que no han hablado para resolver problemas, sino por el gusto de hablar [34]. En cuanto a aquellos que, como Heráclito o Protágoras, han ido a parar a tesis sofísticas en virtud de una reflexión apresurada sobre dificultades reales, no hay que tomar en serio lo que dicen, pues «no es siempre necesario que lo que se dice se piense» [35]. Así, quien niega de palabra el principio de contradicción no puede negarlo en espíritu y en verdad. Aquí la letra no es más estrecha que el espíritu: la palabra va más lejos que el pensamiento, y si lo traiciona es por exceso, no por defecto. El intérprete ya no deberá leer la intención tras el sistema, pues éste no traduce aquélla —aunque sea imperfectamente— sino que, en el límite, la niega. El intérprete deberá mostrar cómo la doctrina vivida (διάνοια) de tales filósofos está en contradicción con su dicurso explícito (λόγος). Por lo demás, importa menos saber lo que dichos filósofos pensaban, ya que en el fondo pensaban como todo el mundo, que comprender por qué dijeron lo que no podían razonablemente pensar, y explicar esta contradicción. Pero entonces, ¿cuál ha podido ser la contribución de esos filósofos a la

27 *Gen. y Corrup.*, I, 1, 314 *a* 13.

28 *Met.*, A, 8, 989 *a* 32. Cfr. A, 10, 993 *a* 23 (a propósito de Empédocles), y K, 5, 1062 *a* 33 (a propósito de Heráclito). En el mismo sentido, Brunschvicg mostrará, especialmente a propósito de Kant, que la verdad de una filosofía no va forzosamente acompañada de la consciencia contemporánea de dicha verdad: «Extraño espectáculo el de un filósofo que permanece, no ya indiferente, sino impermeable a la verdad de su propia filosofía» («La technique des antinomies kantiennes», *Revue d'histoire de la philosophie,* 1928, p. 71).

29 *Met.*, B, 6, 1002 *b* 27 (a propósito de los partidarios de las Ideas). Cfr. A, 5, 986 *b* 6 (a propósito de los pitagóricos); B, 989 *b* 5 (respecto a Anaxágoras).

30 *Met.*, A, 4, 985 *a* 4.

31 *De Coelo,* III, 2, 301 *a* 9.

32 Τοὐναντίον καὶ πρὸς τὴν ἀλήθειαν καὶ πρὸς τὴν ἑαυτῶν βούλησιν (SIMPLICIO, ad. loc., 589, 16).

33 *Met.*, A, 10, 993 *a* 15.

34 *Met.*, Γ, 5, 1009 *a* 20.

35 *Met.*, Γ, 3, 1005 *a* 25.

historia de la verdad, si la letra de su sistema es en rigor impensable, y si su pensamiento real al menos (eso procura mostrar Aristóteles) no difiere de la vulgaridad cotidiana?

Para convencerse fácilmente de que eso representó un problema para Aristóteles, basta comparar la avasalladora marcha de la exposición histórica del libro A, donde cada filósofo se halla justificado por el movimiento retroactivo de la verdad final, con la acerba discusión del libro Γ, cuyo objeto es librarse de adversarios que oponen obstáculos previos a cualquier búsqueda eficaz de la verdad. Aristóteles no oculta lo desalentador de semejante situación: «Si los hombres que con más claridad han visto toda la verdad posible para nosotros (y estos hombres son quienes la buscan y aman con mayor ardor) [36], expresan tales opiniones y profesan tales doctrinas sobre la verdad, ¿cómo no van a sentirse desanimados quienes abordan el estudio de los problemas filosóficos? Buscar la verdad sería entonces como perseguir pájaros volanderos» [37]. Volvemos a encotrar aquí, probablemente también inspirada por el *Teeteto,* una metáfora similar a la que habíamos observado en el libro α; pero la significación ha variado completamente de un pasaje al otro: en el libro α, lo extraño era no dar en el blanco; aquí, lo extraño sería acertar. Allí, toda opinión remitía a un horizonte de verdad; aquí, el descubrimiento de la verdad sería sólo efecto de una feliz casualidad. Sin duda, no conviene tomar al pie de la letra esta desencantada reflexión de Aristóteles. Pero prueba al menos que la existencia de la corriente sofística —a la que incorpora arbitrariamente otros filósofos, como Heráclito— aminora en su opinión el valor de la creencia, que parecía manifestar el libro A, en un progreso lineal del pensamiento. El hecho de que la crítica sofística haya permitido nuevos progresos a la filosofía, es algo que la obra misma de Aristóteles —quien, como veremos, debe mucho a los sofistas— bastaría para confirmar. Sin embargo, resulta característico que el Estagirita no haya podido conceder a los sofistas el papel que en el libro A atribuye a los físicos: el de progresiva preparación de su propia doctrina. Para que lo hubiera hecho, habría sido preciso que reconociera el valor positivo de la crítica y la potencia de lo negativo.

* * *

Aristóteles reconoce en varias ocasiones que la historia efectiva no siempre coincide con el progreso inteligible de la verdad: hay caídas y vueltas atrás. Pero, más bien que explicarlas, prefiere negarlas, o mejor no tenerlas en cuenta: lo que importa no es la sucesión *de hecho* de las doctrinas, sino su *orden* por respecto a la verdad. Aristóteles introduce dicho orden en el tiempo, superponiendo así al tiempo real un tiempo inteligible, en el que se despliega sin saltos bruscos el movimiento irreversible de la verdad. Si el libro A de la *Metafísica* nos ofrece una conjunción tan perfecta del orden cronológico y el orden lógico, si nos persuade de que, tanto de hecho como de derecho, la causa material debía ser descubierta *antes* que la eficiente, la eficiente *antes* que la final, y la final *antes* que la formal, ello se debe a que Aristóteles, por lo demás muy conscientemente, se toma ciertas libertades con la historia. No de otro modo, parece, cabe entender el pasaje en donde Anaxágoras es presentado como «de más edad que Empédocles, pero posterior a él por sus obras» [38]. Alejandro [39] comete aquí un error al entender esta posteridad como inferioridad en cuanto a mérito: la palabra ὕστερος sugiere, sin duda, una idea temporal; pero hay dos tiempos: el de la edad (τῇ ἡλικίᾳ), y el de las obras (τοῖς ἔργοις), el tiempo empírico y el tiempo inteligible, que no siempre coinciden.

Esta interpretación parece confirmada por otros textos. Así, Anaxágoras es presentado como posterior a Empédocles en espíritu y en verdad, dentro de un pasaje donde es evidente que Aristóteles habla de algo que no es una sucesión de hecho: «Si se siguiera el razonamiento de Anaxágoras dando articulación al mismo tiempo a lo que quiere decir, su pensamiento aparecería sin duda como más moderno (καινοπρεπεστέρως) [que el de Empédocles]» [40]. Y la misma idea hallamos en el *De Coelo,* aplicada casi en los mismos términos a la relación entre los atomistas y Platón: «Aunque pertenezcan a una época posterior, sus concepciones acerca del problema que nos ocupa son más modernas (καινοτέρως) [que las de Platón]» [41]. Esta última reflexión es tanto más notable por cuanto en el libro A de la *Metafísica* los platónicos vienen sin discusión *después* de los atomistas, a la vez cronológica y lógicamente: así pues, hay un tiempo diferente para cada problema, y el que es moderno en un aspecto es antiguo en otros. ¿En qué se convierte, troceada y recompuesta de tal modo, la his-

36 Aristóteles acaba de citar pasajes de Demócrito, Empédocles, Parménides, Anaxágoras y Homero que admiten la verdad de las apariencias, y por tanto la verdad de cosas contradictorias, yendo así en el mismo sentido que Protágoras.

37 Γ, 5, 1009 *b* 33.

38 *Met.,* A, 3, 984 *a* 12.

39 27, 26.

40 *Met.,* A, 8, 989 *b* 6.

41 *De Coelo,* IV, 2, 308 *b* 30. Aristóteles, como es sabido, al menos en sus obras físicas, muestra una gran estima por los atomistas. A «aquellos que se han desviado de la observación de los hechos a causa del abuso de los razonamientos dialécticos» (es decir, los platónicos) les opone los que, como Demócrito, «han vivido en contacto familiar con los fenómenos» *(Gen. y Corr.,* I, 2, 316 *a* 5 ss.). Incluso en el libro N de la *Metafísica* (2, 1088 *b* 35), Aristóteles reprocha a los platónicos su «manera arcaica de plantear los problemas» (τὸ απορῆσαι ἀρχαικῶς).

toria real? Al querer entender a sus predecesores como continua preparación de sus propias doctrinas, Aristóteles se condenaba a arreglar la historia a su manera: en último término, el tiempo no era ya sino un medio ambiente adecuado para proyectar en él sucesiones inteligibles [42]. Pero la demostración perdía entonces mucho de su fuerza: si se modificaba el orden cronológico en beneficio de un orden lógico que incluso llegaba a absorberlo, entonces la génesis real se convertía en génesis ideal, y la misma causalidad de las ideas aparecía ficticia. Ciertamente, la historia conseguía una unidad y continuidad retrospectivas, pero a condición de sacrificar su proceso efectivo. La *comprensión* retrógrada, proyectando sobre el pasado una necesidad que, a falta de una causa final ella misma necesaria, sólo podía ser hipotética, no llegaba a erigirse en verdadera *explicación*. Nos queda por averiguar si, aunque sea mediante indicaciones fragmentarias, Aristóteles no nos informe a veces acerca del efectivo proceso de la verdad y la génesis real de los sistemas filosóficos.

* * *

El origen de la filosofía está en «el asombro de que las cosas sean lo que son» [43]. Ahora bien: el correlato del asombro es la *aporía* [44], es decir, un estado de cosas tal que conlleva una contradicción, al menos aparente. Aristóteles cita dos ejemplos: el de la marioneta que se mueva sola y el de la inconmensurabilidad de la diagonal del cuadrado. En el primer caso, el asombro nace de la contradicción entre el carácter inanimado de la marioneta y la facultad que tiene de moverse por sí misma, facultad que sólo pertenece a los seres vivos; en el segundo caso, de la contradicción entre el carácter finito de la diagonal y la imposibilidad de medirla según un proceso finito. Así pues, la filosofía no nace de un impulso espontáneo del alma, sino de la presión misma de los problemas: las cosas se manifiestan, se nos imponen como contradictorias, como suscitadoras de problemas; nos impulsan a investigar, incluso a pesar nuestro; no nos dan tregua hasta que nuestro asombro llega a ser inverso: hasta que nos asombramos de que hayamos podido asombrarnos alguna vez ante el hecho de que las cosas sean lo que son; «lo más asombroso, en efecto, para un geómetra, sería que la diagonal fuese conmensurable» [45]. Por tan-

[42] Pensamos en el mito platónico de la demiurgia, tal como será desarrollado por Jenócrates y más tarde por Crantor, para quien la proyección en el tiempo acaba por no ser sino un procedimiento mítico de exposición. Cfr. ARISTÓTELES, *De Coelo*, I, 10, 279 *b* y 32 ss.; L. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, n. 328, p. 406.
[43] *Met.*, A, 2, 983 *a* 13.
[44] *Ibid.*, 982 *b* 13.
[45] *Ibid.*, 983 *a* 19.

to, la filosofía describe una cuva que va desde el asombro original hasta el asombro ante ese primer asombro; y si las cosas sacan al hombre de su ignorancia satisfecha para convertirlo en filósofo, obligan luego al filósofo a reconocerlas tal como son.

Si el origen y el sentido de la investigación es determinado por la presión de las cosas, ésta anima y mantiene también a aquélla en sus distintos momentos. Cuando los filósofos se percataron de que la causa material no bastaba para explicar el movimiento, no tuvieron más remedio que recurrir a una nueva clase de causa: «En este momento —dice Aristóteles— la cosa misma (αὐτὸ τὸ πρᾶγμα) les trazó el camino y los obligó a la búsqueda» [46]. Análogas expresiones se encuentran a menudo en las exposiciones históricas de Aristóteles: habla con frecuencia de una «coerción de la verdad» [47], y de la necesidad que fuerza al filósofo a «seguir los fenómenos» [48].

Pero si analizamos tales expresiones situándolas en su contexto, nos damos cuenta de que pueden tener dos sentidos: o bien las cosas, la verdad, los fenómenos —términos que deben considerarse aquí, sin duda, como equivalentes— trazan el camino al filósofo y lo empujan adelante; o bien lo que hacen es encaminarlo por la fuerza hacia la vía que no hubiera debido abandonar: de esta suerte, como no tiene más remedio que seguir los fenómenos, Parménides se ve obligado, contra las tendencias propias de su doctrina, a reintroducir la pluralidad sensible en el plano de la opinión; y bajo la presión de la verdad, Empédocles, pese a sus tendencias materialistas, no puede por menos de llamar a veces *razón* (λόγος), a la esencia y la naturaleza. En tales casos, la realidad no desempeña el papel de motor, sino de pretil: corrige las desviaciones y vuelve al buen camino a los despistados. Pero entonces volvemos a tropezar, en el plano de la explicación, con la dificultad suscitada por la existencia histórica de filosofías malas, que rompen el desarrollo lineal del pensamiento. La expresión misma «coerción de la verdad» parece indicar que la verdad debe usar la fuerza para imponerse y, por tanto, que choca con resistencia, que debe contar con recaídas y desvíos. Pero ¿de dónde proceden tales resistencias? Y si la verdad es el principio, motor y regulador a un tiempo, de la investigación filosófica, ¿cómo explicar los extravíos de los filósofos?

Es característico que Aristóteles jamás invoque, a fin de explicar los errores, ningún vicio fundamental del espíritu humano. Con excepción de los sofistas —que prefiere a veces excluir de la filosofía,

[46] *Met.*, A, 3, 984 *a* 18. Cfr. *Part. animal.*, I, 1 642 *a* 27 (a propósito de Demócrito).
[47] *Met.*, A, 3, 984 *b* 9 (ὑπ'αυτῆσ τῆς ἀληθείας... ἀναγκαζόμενοι). Cfr. *Part. animal.*, I, 1, 642 *a* 18 (a propósito de Empédocles).
[48] *Met.*, A, 5, 986 *b* 31 (Παρμενίδης... αναγκαζόμενος ακολουθεῖν τοῖς φαινομένοις).

en vez de dar explicación positiva de sus extravíos—, los filósofos se han equivocado sólo por ir demasiado lejos en sus pretensiones de verdad. Hay como una suerte de inercia de la investigación, la cual, puesta en marcha por las cosas mismas, sigue espontáneamente su carrera y acaba por perder el contacto con lo real. De este modo, los eléatas comprendieron que el Uno no podía ser causa de su propio movimiento, y en ese momento la cosa misma los obligó a una nueva búsqueda; pero, en vez de admitir una segunda causa, que hubiera sido la del movimiento, prefirieron negar el movimiento mismo: quedaron «dominados por su búsqueda» [49] hasta el punto de olvidarse de la verdad.

Parecida causa de error reside en la fidelidad inoportuna a principios demasiado rígidos, cuando no se quiere acomodarlos a la experiencia. Esa es, en concreto, la equivocación de los platónicos, que han comprendido bien la necesidad de principios eternos, pero que rehúsan admitir otros que no lo sean: «Nuestros filósofos, por amor a sus principios, representan un poco el papel de aquellos que, en la discusión, montan guardia en torno a sus posiciones. Están dispuestos a aceptar cualquier consecuencia, convencidos de poseer principios verdaderos: como si ciertos principios no debieran ser juzgados según sus resultados» [50].

La consecuencia de esa obstinación, de esa impermeabilidad a la experiencia, constituye propiamente lo que Aristóteles llama *ficción* (πλάσμα): «Llamo ficción a la violencia que se hace a la verdad con tal de satisfacer una hipótesis» [51]. A la coerción de la verdad se opone así la violencia del discurso racional; pero no se trata de dos fuerzas iguales y antagónicas: la violencia del discurso no hace sino prolongar por inercia la coerción de la verdad, cuando ésta ha dejado ya de actuar, o cuando actúa en un sentido distinto. La hipótesis nace del asombro y del deseo de eliminarlo, y por eso está siempre más o menos justificada. El error no surge del desvío, sino de la rigidez: de este modo, aún es considerado como una verdad parcial, que ignora su particular punto de aplicación en la totalidad. El infierno filosófico está empedrado de buenas intenciones, petrificadas, cristalizadas como hipótesis y extrapoladas como ficción. El papel del historiador-filósofo, ¿no consistirá en devolver a dichas intenciones su fluidez, en volver a hallar tras el sistema el asombro inicial que lo ha suscitado y el movimiento que lo ha constituido?

Aristóteles insiste reiteradamente en la idea de que todo error es,

49 'Ηττηθέντες ὑπὸ ταύτης ζητήσεως (*Met.*, A, 3, 984 *a* 30).

50 *De Coelo*, III, 7, 306 *a* 12.

51 *Meat.*, M, 7, 1082 *b* 3. Pero dicha impermeabilidad a la experiencia no es un vicio constitutivo, inherente a cierta mentalidad: es sólo el aspecto negativo de una fidelidad a principios que, en cuanto tales, siguen siendo parcialmente verdaderos.

en principio, verosímil, razonable: lo cual expresa generalmente con el término εὔλογος [52]. Pero comprender por qué una doctrina pudo parecer verosímil a su autor significa a la vez ponerse en guardia contra su falsedad: significa distinguir la intención —que, como hemos visto, es necesariamente buena— de su errónea cristalización en un sistema que, al petrificarla, la traiciona. Por ello, dice Aristóteles, «no sólo es preciso exponer la verdad, sino también descubrir la causa del error; pues tal modo de proceder contribuye a consolidar la confianza: cuando mostramos como razonable (εὔλογον) el motivo que hace parecer verdadero lo que no lo es, reforzamos las razones para creer en la verdad» [53]. Aristóteles se ha esforzado por cumplir dicho programa: la profundidad de sus análisis históricos se debe a la búsqueda sistemática del *motivo verosímil*, lugar privilegiado desde el cual se contempla a un tiempo la intención de verdad y la falsedad del sistema, así como las razones por las cuales la primera se ha descarriado o degradado en el segundo. Dicho método, especie de arqueología de doctrinas, aplicado por Aristóteles con perseverancia, conduce con frecuencia a interpretaciones notables, a las que no cabría reprochar, sin mala voluntad, su inexactitud histórica [54], puesto que no pretenden informar de argumentos «articulados», sino buscar tras ellos motivaciones esencialmente ocultas. Daremos aquí tan sólo algunos ejemplos. Aristóteles muestra en varias ocasiones que la teoría anaxagórica de lo homeomería y la mezcla fue elaborada como respuesta al asombro suscitado por el devenir: ¿cómo es que tal cosa puede *llegar a ser* tal otra, si esta última no estuviera presente de algún modo en aquélla? Más aún: ¿cómo explicar el cambio sin controvertir el principio, universalmente admitido, según el cual el ser no puede provenir del no-ser? [55]. No cabe duda de que una teoría especialmente embrollada se aclara a la luz de esta explicación: la homeomería y la mezcla aparecen desde ese punto de vista, ciertamente, no tanto como una solución que Aristóteles pretenderá apor-

52 Es ése uno de los varios usos del término: el que el P. LE BLOND califica de «dialéctico»: «En este caso [εὔλογος] puede decirse de una teoría que Aristóteles reconoce como falsa, pero que no carece de justificación en el espíritu de quien la proponía» (*Εὔλογος et l'argument de convenance chez Aristote*, p. 29).

53 *Et. Nic.*, VII, 14, 1154 *a* 24. Cfr. *Et. Eud.*, III, 2, 1235 *b* 15; *Fis.*, IV, 4, 211 *a* 10.

54 Eso hace especialmente CHERNISS *(Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy)*, que ha llegado a distinguir, en las exposiciones de Aristóteles, hasta siete procedimientos de deformación de la verdad histórica (pp. 352-357). Pero reconocer que tales procedimientos son, al menos en parte, sistemáticos, ¿no significa admitir que Aristóteles no se proponía como objetivo la verdad histórica? Cfr. la recensión de esta obra por DE CORTE, en *Antiquité classique*, 1935, pp. 502-504.

55 Cfr. especialmente *Fis.*, I, 4, 187 *a* 26.

tar con su teoría de la potencia y el acto, cuanto como el problema mismo hipostasiado.

Más notable aún es la aplicación de semejante método a los sofistas y, más en general, a quienes niegan el principio de contradicción: «La aporía que suscitan puede resolverse examinando cuál ha sido el origen (ἀρχή) de esta opinión»[56]. Origen por lo demás doble: de una parte, el mismo asombro ante el devenir que había llevado a Anaxágoras a su teoría, y que, en este otro caso, y en nombre del legítimo principio según el cual del no-ser no puede provenir el ser, introduce el ser en el no-ser y el no-ser en el ser; de otra parte, la observación psicológica según la cual «lo que parece dulce a unos parece a otros lo contrario». Ahora bien: explicar. ¿no es absolver? Y la historia, ¿no explica aquí lo que la filosofía condena? Aristóteles no retrocede ante tal consecuencia: la explicación según el origen llega a justificar, y por ende a salvar, esa no-filosofía que es la sofística. Si es cierto que lo que distinguen sofística y filosofía no es tanto una diferencia de contenido como de intención (προαίρεσις)[57], reconocer en el sofista una intención recta significa hacer de él un filósofo, y consentir en atribuirla un puesto, si no en la historia de la filosofía, al menos en el concierto de los filósofos.

La explicación genética de los sistemas lleva así a una concepción de sus relaciones muy distinta de aquella a que conduce su comprensión retrospectiva. Esta última suponía en cierto modo un acabamiento de la filosofía, un punto fijo desde el cual pudiera abarcarse la totalidad de los sistemas anteriores, y por relación al cual dicha totalidad se orientase según una sucesión. Más aún: aunque Aristóteles nunca hubiese llegado a asimilar por completo el movimiento retrógrado de la verdad y el movimiento retrógrado de la necesidad, la comprensión podía producir la ilusión de una explicación según el fin y el todo, es decir, según la causa final. Esa concepción es sin disputa la clave del libro A de la *Metafísica,* libro que, según W. Jaeger, data de la estancia de Aristóteles en Assos, o sea de un período bastante antiguo, cuando todavía podía mantener la confianza, manifestada unos años antes en el *De philosophia,* en la conclusión, no sólo posible sino próxima, de la filosofía.

Sin embargo, al descender a detalles, Aristóteles tiende a explicar la aparición y contenido de los sistemas en virtud de una «coerción de la verdad», que no es tanto una llamada o una aspiración cuanto la presión, en cierto modo mecánica, de los problemas. Entonces, a fin de explicar las desviaciones aparentes, los retrocesos o las recaídas en la «ficción», es cuando Aristóteles se inclina a atribuir una fuerza de inercia a la investigación, que, proviniente de las cosas

[56] *Met.,* K, 6, 1062 *b* 20; cfr. Γ, 5, 1009 *a* 22-30.
[57] *Met.,* Γ, 2, 1004 *b* 22 ss.

mismas en lo que éstas tienen de *asombroso,* pronto las pierde de vista si no se verifica en seguida en ellas. Pero entonces resulta que a la imagen de la *sucesión*[58] la sustituye la de un *vaivén* entre la cosa misma, que «constriñe» al filósofo a pensarla según sus articulaciones o significaciones múltiples, y las hipótesis así obtenidas, que se convierten inmediatamente en otras tantas preguntas respecto a la cosa, en la cual se verifican.

A este *diálogo* entre el filósofo y las cosas se añade otro: el de los filósofos entre sí. El que hemos llamado método de explicación según el *motivo verosímil,* tiende a sustituir la historia por la monografía. La multiplicidad de sistemas no se orienta ya según una sucesión, sino que se reduce, en su origen, a una pluralidad de asombros solitarios y singulares, no tanto coordinados como yuxtapuestos. Mientras que en el libro A de la *Metafísica* veíamos cómo una serie de filósofos iba encontrando, uno a uno, diversos problemas, resolviéndolos paso a paso en el sentido de una victoriosa progresión, la situación se invierte ahora: ya no se suceden problemas, sino filósofos. Si aún se puede seguir hablando de series históricas, la unidad ya no debe buscarse en el final barruntado, sino en la persistencia de una pregunta, como, por ejemplo, ¿son los principios eternos o corruptibles?, o ¿cómo el ser puede provenir del no-ser?, preguntas todas que se remite a aquella de que es «el objeto pasado, presente, de nuestras dificultades y nuestra búsqueda, a saber: ¿qué es el ser?»[59]. Pero entonces, si la filosofía es un conjunto de cuestiones constantemente planteadas, de problemas siempre abiertos, de asombros que renacen sin ceasr, y si los filósofos no tienen entre sí otra solidaridad que la de la búsqueda, la historia de la filosofía ya no será la de una acumulación de conocimientos, y menos aún el devenir de una verdad que camina hacia su advenimiento. Como compensación, se darán todas las condiciones de un auténtico diálogo: unidad del problema, diversidad de actitudes, pero también comunión en la intención de verdad»[60].

De este modo, la imagen de la *conquista,* heredada del racionalismo de la «época de las luces»[61], es progresivamente sustituida por la menos ambiciosa del *diálogo,* transposición, en el plano de la historia, de la dialéctica socrática. Aristóteles interroga entonces, por en-

[58] Hemos visto que se trataba, en efecto, de una imagen, que acaso es más que una metáfora, pero menos que una descripción adecuada de la realidad. Incluso en el libro A de la *Metafísica,* la sucesión es poco más que el *esquema* de la génesis inteligible.

[59] *Met.,* Z, 1, 1028 *b* 2. Esta fórmula parece ser una reminiscencia del *Filebo* (15 *d*).

[60] Como se sabe, ésa era para Platón, y sin duda también para Sócrates, la condición esencial del diálogo. Cfr. *Sofista,* 217 *c-d,* 246 *d; Carta VII,* 344 *b,* etc.

[61] Cfr. *Met.,* A, 4, 985 *a* 13.

cima del tiempo, a los hombres competentes, sin preocuparse por la situación que éstos ocupan en la historia: «Por un parte, debemos buscar la respuesta nosotros mismos, y por otra, interrogar a quienes la han buscado; y si hay alguna diferencia entre las opiniones de los hombres competentes y las nuestras, tomaremos en cuenta unas y otras, pero seguiremos sólo las más exactas»[62]. Aquí ya no interviene el tiempo para establecer una jerarquía entre las doctrinas, como si la recién llegada tuviera todas las probabilidades de ser más verdadera que las anteriores; el tiempo ya no es más que el medio ambiente, neutro en cierto modo e indiferente, en el cual se desarrolla la deliberación[63] que enfrenta, en la emulación de una búsqueda común, al filósofo con el conjunto de sus predecesores. Aristóteles no se presenta ya como juez, sino tan sólo como árbitro; no decreta *a priori* de qué parte está la verdad: aguarda a que la verdad, o al menos la dirección en que deba buscarse, se desprenda de la confrontación misma. En este sentido, el acuerdo entre los filósofos, o entre la mayor parte de ellos, es ya señal de verdad: el que Platón haya sido el único filósofo deseoso de engendrar el tiempo parece testimoniar en contra suya[64]. Y a la inversa, la divergencia entre filósofos que han razonado sobre un mismo problema es señal de la falsedad de sus teorías[65].

Ello supuesto, no hay filósofo privilegiado, ni sistema alguno predestinado hacia el cual confluya todo. ¿Quiere esto decir que Aristóteles renuncie a toda idea de progreso? Podría a veces parecerlo; como cuando, al introducir una cuestión, traza una especie de cuadro orientador de las soluciones teóricamente posibles: sobre el número y naturaleza de los principios[66], o sobre la naturaleza de los números[67], o sobre la definición del alma[68]; no se da en esos casos progreso de una solución a otra, sino una especie de intemporal sistemática de los puntos de vista, que excluye toda idea de genealogía. Nada indica en qué sentido, en otros lugares sugerido por la historia, debe operarse la síntesis; mejor dicho, no hay tal síntesis: el filósofo debe escoger entre soluciones que, ante los ojos de la historia, son equivalentes. Dicho género de introducciones es más bien asunto de

62 *Met.*, Λ, 8, 1073 *b* 10.
63 El término (συνεδρευέιν) es del propio Aristóteles, que lo usa ya en el libro A de la *Metafísica* (5, 987 *a* 2). Esta idea de una búsqueda común parece de clara inspiración socrática; cfr. JENOFONTE, *Memorables*, IV, 5, 12: κοινῇ βουλεύεσθαι; IV, 6; 1: σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι PLATÓN, *Protágoras*, 314 *b*: ταῦτα οὖν σκοπώμεθα καὶ μετὰ τῶν πρεσβυτέρων ἡμῶν.
64 *Fís.*, VIII, 1, 251 *b* 17.
65 *Met.*, M, 9, 1085 *b* 37; 1086 *a* 14 (divergencias entre Platón, Espeusipo y Jenócrates acerca de la naturaleza de los números).
66 *Fís.*, I, 2 184 *b* 15.
67 *Met.*, M, 6, especialmente 1080 *b* 4-11.
68 *De Anima*, I, 2, esp. 403 *b* 27.

la dialéctica[69], y guarda escasa relación con la introducción propiamente histórica del libro A, que a la postre resulta aislada dentro de la obra de Aristóteles: en la clasificación de las opiniones posibles, es fácil comprobar que muchas nunca han sido sostenidas de hecho; en cuanto a las otras, la historia sólo interviene para suministrar una garantía suplementaria de su posibilidad. Tales introducciones carecen, por tanto, de toda pretensión histórica: la historia sólo entra en ellas para llenar el cuadro preparado *a priori* por la razón filosofante[70].

Pero si Aristóteles reduce en esos casos a la historia al papel de accidente, lo hace más que nada por exigencias de la exposición: nunca ha creído que el diálogo de los filósofos fuera un diálogo de sordos, en el cual idénticos temas reaparecerían periódicamente, sin que cambiase nada esencial. Como buen socrático, Aristóteles sabe que el diálogo sigue una progresión: sólo que aquí no se trata ya de un progreso lineal, que tenga lugar por acumulación de resultados, sino de un progreso propiamente «dialéctico», que sólo consigue aproximarse a una verdad siempre huidiza al precio de un vaivén perpetuo en la discusión. El tiempo del diálogo, como el de la persuasión en general, no es un tiempo homogéneo, en el cual el momento último sería necesariamente privilegiado por respecto a los precedentes, pues los contendría a todos ellos. Por el contrario, la discusión obedece a un ritmo secreto, en el que se suceden períodos de maduración y de crisis, y cuyos momentos distan mucho de ser equivalentes: el dialéctico sutil captará aquél en que su intervención será decisiva. Esta observación de sentido común se había convertido en un tópico de retóricos y sofistas: el discurso improvisado es superior al escrito, y la discusión superior al curso dogmático, por cuanto que hacen posible al orador o al filósofo agarrar la ocasión, el momento propicio, el καιρός[71]. Es significativo que Aristóteles aplique el mismo término al diálogo ideal de los filósofos en el tiempo: las dificultades suscitadas por Antístenes a propósito de la definición «no dejan de ser oportunas» (ἔχει τινὰ καιρόν)[72]: tal uso del término ilustra bien una concepción «dialéctica» de la historia, según la cual vemos cómo el problema planteado por éste, la aporía suscitada por aquél, a veces no viene a cuento, y a veces, en cambio, aporta un impulso decisivo, aunque imprevisible, a la discusión.

Así pues, el tiempo no es el lugar del olvido, como pensaba Pla-

69 Cfr. *Tóp.*, I, 2, 101 *a* 34.
70 Recordamos aquí un curso inédito de M. GUÉROULT sobre *Les théories de l'histoire de la philosophie.*
71 Gorgias parece haber sido el primero que empleó el término en este sentido. Se halla francamente en Isócrates *(Panegírico*, 7 ss.; *Contra los sofistas*, 12 ss.) y Alcidamas *(Contra los sofistas*, 10 ss.).
72 *Met.*, H, 3, 1043 *b* 25.

tón, ni el de la revelación, como por un momento parece haber creído Aristóteles. Olvido y revelación suponen la existencia de una verdad absoluta, independiente del conocimiento humano, y que existiría en sí, bien al comienzo, bien al final de la historia: es decir, fuera del campo efectivo de la historia humana. Aristóteles nunca renunciará del todo a esta concepción: la solución a la cuadratura del círculo *existe*, aun cuando ningún hombre la haya descubierto todavía [73]; pero si es cierto que, desde el punto de vista de la eternidad, sólo lo imposible no ocurrirá jamás [74], aquella solución, por el mero hecho de existir en cuanto posible, acabará siendo hallada. Asimismo, era necesario que la teoría de las cuatro causas, por el mero hecho de ser cierta, encontrase alguna vez quien la formulara, fuese Aristóteles u otro cualquiera. Desde semejante perspectiva, la historia es aquella parte irreductible de contingencia que separa a los posibles de su realización; si hay necesidad de esperar, no es menos necesario que dicha espera tenga un final, pues sin ello lo posible no sería ya tal, sino imposible. En ese sentido, el progreso sí era entendido como γένεσις εἰς οὐσίαν: el progresivo advenimiento de una esencia.

Pero Aristóteles, como hemos visto, llega a dudar de que la filosofía tenga un final, es decir, de que se aproxime a una verdad absoluta e inmutable que sería como la esencia de la solución. Lo que distingue el problema de la cuadratura del círculo por respecto a la cuestión: τί τὸ ὄν es que el primero está ya resuelto, si no en una conciencia humana, sí al menos en el universo de las esencias, mientras que la respuesta a la segunda ha sido y es «buscada siempre» (ἀεὶ ζητούμενον)[75]. La historia no es ya el margen que separa al hombre de las esencias, sino el indefinido horizonte de la búsqueda y el trabajo humanos.

Ahora comprendemos la profunda afinidad que vincula, en Aristóteles, a la dialéctica y la historia: si la dialéctica es el método de la búsqueda (ζήτησις), la historia es su lugar. Desarrollar una aporía (διαπορεῖν) y recoger las opiniones de los predecesores son dos procedimientos complementarios [76]: pues la historia de la filosofía no hace sino desplegar los titubeos y contradicciones por los que deberá pasar, a su vez, el filósofo que se plantea los mismos problemas.

---

[73] Eso es lo que parece desprenderse de *Argum. sofist.*, 11, 171 *b* 16 ss., donde Aristóteles mantiene la verdad de la tesis, pese a la falsedad de las demostraciones propuestas hasta el momento.

[74] Considerado el tiempo en su totalidad, hay identidad entre el ser y el poder-ser, así como entre el «no ser» y el «poder no ser»: así, «es imposible que una cosa corruptible no se destruya en algún momento» (*De Coelo*, I, 12, 283 *a* 24). Aristóteles ignora lo que Leibniz llama el «misterio de los posibles que jamás sucederán» (*De libertate*).

[75] *Met.*, Z, 1, 1028 *b* 3.

[76] *De Anima*, I, 2, 403 *b* 20.

El diálogo de los filósofos en el tiempo nos pone en presencia de una especie de *ascesis* de la verdad: no ineluctable devenir, sino prueba laboriosa. Tal es la utilidad de la historia: abreviar, mediante la experiencia de los esfuerzos pasados, los años de aprendizaje de los filósofos que vienen detrás. Tal es también su limitación: la historia, si bien indica los errores que deben evitarse y los caminos ya explorados que no van a ninguna parte, o revela al filósofo ruta definitiva alguna. Responsable único de la decisión que adopte, no tendrá otra esperanza que «razonar, en algunos puntos, mejor que sus antecesores, y, en otros, no razonar peor» [77].

Ambición ciertamente modesta, en la que ya no hallamos la imperiosa seguridad del *De philosophia* y el libro A. Desde estos dos textos de juventud hasta las frases desengañadas de los libros Γ o Z, vislumbramos una evolución que condujo a Aristóteles de una concepción finalista y optimista de la historia de la filosofía a una concepción dialéctica y relativamente pesimista, de la idea de un progreso *necesario* a la de una incierta progresión, de la esperanza en un próximo acabamiento a la aceptación de una búsqueda indefinida. Las causas de semejante evolución —entre las cuales se trasluce la experiencia de un fracaso— no hay que buscarlas dentro de la consideración misma de la historia, puesto que no conciernen tanto a una concepción de la historia como de la filosofía: lo que aquí está en juego es la posibilidad misma de *completar* la filosofía, es decir, de convertir la *búsqueda* en *sistema.*

---

[77] *Met.*, M, 1, 1076 *a* 12.

CAPITULO II

SER Y LENGUAJE

1. La significación

No hay exageración alguna en decir que la especulación de Aristóteles tuvo por principal objetivo responder a los sofistas; la polémica contra ellos asoma por todas partes en su obra: no sólo en sus escritos lógicos, sino en la *Metafísica* y hasta en la *Física*, trasluciéndose en muchos pasajes que no tratan expresamente de la sofística. Cuando vemos cómo insiste Aristóteles en discutir argumentos que, en apariencia, ya ha refutado, y con qué pasión arremete contra filósofos que dice despreciar, adivinamos la importancia real, aunque no confesada, que la corriente sofística de pensamiento tuvo para la constitución de su filosofía. Sus relaciones con el platonismo son completamente distintas: la polémica antiplatónica tiene límites más claros, y va acompañada de una seguridad y autocomplacencia tales, que nos hacen pensar que Aristóteles andaba muy cerca de considerar su crítica como definitiva. Por el contrario, las aporías suscitadas por los sofistas renacen apenas resueltas, se imponen obsesivamente, y provocan ese «asombro» siempre renovado que sigue siendo para Aristóteles, como para Platón, el punto de partida de la ciencia y la filosofía [1]. En suma: la sofística no es para Aristóteles una filosofía más,

[1] *Met.*, A, 982 *b* 12; 983 *a* 13-20. Cfr. Platón, *Teeteto*, 155 *d*. En 983 *a* 15, Aristóteles cita como ejemplo de observación *asombrosa* la inconmensurabilidad de la diagonal con el lado del cuadrado. Pues bien: esta dificultad, aun no siendo de origen sofístico, parece haber formado parte del arsenal de argumentos de los sofistas: «Los que sostienen que nada es verdadero», recuerda Aristóteles en otro lugar, «aportan entre otros este argumento: nada impide que a cualquier proposición le ocurra lo que a la de la conmensurabilidad de la diagonal» (prototipo de proposición que *parece* verdadera y *es*, sin embargo, falsa) *(Met.*, Γ, 8, 1012 *a* 33).

entre otras. En un sentido, es menos que eso, ya que el sofista no *es* filósofo, y se contenta con «revestirse con el hábito de filósofo»: su sabiduría es sólo «aparente, sin realidad». Pero si bien la sofística no es *una* filosofía, es en cambio «la apariencia de *la* filosofía», y, por ello, «el género de realidades en que se mueve... es el mismo que el de la filosofía». Por último, lo que diferencia al sofista del filósofo no es tanto la naturaleza misma de sus problemas como la «intención» (προαίρεσις) con que los abordan: de verdad en un caso, de ganancia en el otro [2].

Esta última consideración descalificaría, parece, a la sofística. Pero precisamente en virtud de ella es más temible: en el fondo, esa indiferencia hacia la verdad es la que ha hecho de los sofistas los fundadores de la *dialéctica*, es decir, de un arte que enseña a presentar como igualmente verosímiles el *pro* y el *contra* de un mismo problema. Precisamente porque no les preocupaba en absoluto la verdad de las cosas, los sofistas han concentrado todos sus esfuerzos sobre la eficacia del discurso, haciendo de éste un arma incomparable para transmutar lo falso en verdadero, o al menos en *verisímil*. Por consiguiente, el filósofo no puede ignorar al sofista, ya que lo propio de las tesis sofísticas es, precisamente, presentarse como verdaderas, es decir, como filosóficas. Entonces, la fuerza del sofista consiste en imponer su propio terreno —el del discurso— a su adversario: para darse cuenta de ello, no basta con percatarse de que el discurso es lugar obligado de toda discusión; pues, en el diálogo ordinario, el discurso rara vez es *puro;* lo más frecuente es que sea un medio para sugerir una intuición, una percepción, una experiencia: en suma, un medio para remitir al interlocutor a las cosas mismas; pero en la discusión con un sofista tal recurso no está permitido, pues en este caso, por definición, el adversario lo es de mala fe: se niega a comprender con medias palabras, y no admite que la polémica salga del plano del discurso, y vaya al dominio problemático, por no inmediato, de las cosas. Esta es la dificultad, inherente a la argumentación contra los sofistas, que Aristóteles aclara notablemente en un pasaje del libro Γ: entre quienes han sostenido tesis paradójicas, como la de la verdad de cosas contradictorias, hay que distinguir dos grupos: «unos han llegado a esta concepción como consecuencia de una dificultad real (ἐκ τοῦ ἀπορῆσαι)», los otros hablan así tan sólo «por el gusto de hablar» (λόγου χάριν). No podremos comportarnos de igual modo, en la discusión, con ambas clases de adversarios: «Unos necesitan persuasión, los otros coerción lógica... La ignorancia [de los primeros] tiene fácil remedio: no se trata de responder, en este caso,

[2] *Met.*, Γ, 2, 1004 *b* 17, 26, 19-24. Cfr. *Arq. sofist.*, 1, 165 *a* 20; 11, 171 *b* 27, 33. Platón advertía ya que filósofo y sofista se parecen «como perro y lobo» *(Sofista,* 231 *a*).

a argumentos, sino a convicciones». Pero en cuanto a los segundos, «el remedio es la refutación (ἔλεγχος) de su argumentación, *tal como ésta se expresa en los discursos y las palabras*» [3].

De esta suerte, Aristóteles reconoce lo que hay de serio en la empresa sofística, en el momento mismo en que expresa la irritación que le causa: sean cuales sean las intenciones de los sofistas, sus argumentos están ahí, y más apremiantes por menos vividos, por más más anónimos. Acaso por no haber podido conocer personalmente a los sofistas del siglo V, Aristóteles se siente más inclinado que Platón a tomar en serio sus discursos, todavía presentes y, si no irrefutables, al menos aún no refutados. Platón se había contentado —por ejemplo, en el *Eutidemo*— con ridiculizar a los sofistas, o, las más de las veces, se las había ingeniado en sus diálogos para presentarlos en contradicción consigo mismos, forzándolos, por boca de Sócrates, a reconocer que ignoraban aquello mismo que pretendían enseñar. Es cierto que, en un caso al menos, Platón había respondido al fondo de un argumento de los sofistas: aquel que, puesto por Platón en boca de Menón, tendía a probar la *imposibilidad de aprender* tanto lo que ya se sabe como lo que aún no se sabe, subordinando así contradictoriamente el comienzo de todo saber a la necesidad de un saber preexistente [4]. Como nos recuerda Aristóteles [5], Platón concibió su teoría de la reminiscencia precisamente para responder a ese argumento. Pero eso era responder a un argumento con un mito, y Aristóteles no quedará satisfecho con tal respuesta [6]. En términos generales, y lejos de continuar las respuestas platónicas, que él juzga como poco convincentes, Aristóteles se remontará a los problemas mismos tal como los sofistas los habían planteado: desde este punto de vista, el aristotelismo no es tanto una rama derivada del platonismo como una respuesta a la sofística, allende Platón. Podría aplicarse, al aristotelismo y al platonismo, lo que H. Maier dice en particular de la lógica aristotélica: ambos son «producto de una época de erística», de un «siglo en que la ciencia debe luchar por su existencia» [7], y sobre ese trasfondo de crisis es como mejor se comprende su comunidad de inspiración. Pero si Aristóteles considera la crisis como aún abierta, si se impone como un deber fundamentar de nuevo, contra los sofistas, la posibilidad de la ciencia y la filosofía, ello se debe a que el platonismo, más que acabar con las dificultades, las ha enmascarado. Así se explica que Aristóteles acabe por ser más sensible que Platón a una corriente de pensamiento de la que se encuentra, sin embargo, más alejado en el tiempo; así se explica que, paradójica-

[3] Γ, 5, 1009 *a* 16-22.
[4] *Menón,* 81 *cd.*
[5] *Anal. Post.*, I, 1, 71 *a* 29.
[6] Cfr. más arriba, introd. al cap. II.
[7] Cfr. H. MAIER, *Die Syllogistik des Aristoteles,* II, 2, p. 1.

mente, se halle «mucho más próximo que Platón a la actividad dialéctica y retórica de los sofistas del siglo V»[8].

La causa de las insuficiencias de Platón viene claramente sugerida por el texto ya citado del libro Γ: no se responde a argumentos lógicos con argumentos *ad hominem,* como tampoco con mitos. Al discurso sólo puede responderse con el discurso, y a su coacción sólo con otra de la misma naturaleza. Hay, pues, que aceptar el terreno que los sofistas nos imponen, pero volviendo contra ellos sus propias armas: Aristóteles recurrirá a la *refutación,* procedimiento afinado por los sofistas y al cual consagrará todo un tratado[9], a fin de desembarazarse de los obstáculos previos que oponen los sofistas a la búsqueda de la verdad. Pero antes de estudiar la técnica de la *refutación* y cómo la emplea Aristóteles, no será inútil proceder a un reconocimiento del terreno sobre el que va a disputarse una polémica que debe expresarse, según Aristóteles nos ha advertido, «en los discursos y en las palabras».

* * *

Si algo escapa a la universal crítica emprendida por los sofistas, es el *discurso,* ya que es el instrumento mismo de tal crítica. La omnipotencia del discurso es un lugar común de retóricos y sofistas: «El discurso —dice Gorgias en el *Elogio a Elena*— es un poderoso maestro que, bajo las apariencias más tenues e invisibles, produce las obras más divinas»[10]. Pero no todas las funciones del lenguaje son

8 *Ibid.,* p. 3, n. 1. H. Maier explica, es cierto, por razones históricas ese *resurgimiento* de la inspiración sofística en la filosofía de Aristóteles: correspondería al renacimiento de los modos de pensamiento erístico, que se manifiesta en el siglo IV en las escuelas socráticas, particularmente en los megáricos y Antístenes. Pero éstos eran ya contemporáneos de Platón, y no le plantean a Aristóteles problemas que su maestro no hubiera ya encontrado. Además, Aristóteles no los ataca sólo a ellos, sino expresamente a los sofistas antiguos: piénsese en el lugar que ocupa, por ejemplo, PROTÁGORAS, en la decisiva polémica del libro de la *Metafísica.* Tampoco pensamos que la importancia otorgada por Aristóteles a la filosofía pre-platónica deba explicarse por una afectación de ignorancia del platonismo; tal es la tesis de Robin, para quien «Aristóteles desea siempre *aparentar* que reanuda la cadena de una tradición filosófica que se habría roto con las divagaciones de Platón» *(La théorie platonicienne...,* p. 582, n. 550) (subrayado nuestro). Quisiéramos probar que, en ese *retorno* a la problemática pre-platónica, no hay sólo afectación de antiplatonismo, una «apariencia» que Aristóteles desease adoptar, lo cual le costaría mucho trabajo, sino una exigencia profunda de su filosofía.

9 Los *Argumentos* (o *Refutaciones) sofístico(a)s.* Como es sabido, no se trata en esta obra —contra lo que quiere un malentendido frecuente— de refutar los sofismas, sino de estudiar esa modalidad de razonamiento sofístico que es la *refutación;* más en concreto, de sustituir la refutación *aparente,* practicada por los sofistas, por un método de refutación real.

10 82 B 11, 8 Diels-Kranz.

exaltadas por igual: los sofistas omiten su función de *expresión* o *transmisión,* para quedarse sólo con su poder de *persuasión.* Para retóricos y sofistas, hablar no es tanto hablar *de* como hablar *a*[11]; el objeto del discurso importa menos que su acción sobre el interlocutor o el auditorio: el discurso, empresa humana, es considerado exclusivamente como instrumento de relaciones interhumanas. Expresar cosas es, a lo sumo, propio del discurso *banal:* la verdadera potencia del discurso se revela, al contrario, cuando es ella la que sustituye a la evidencia de las cosas, haciendo parecer verdadero lo que es falso, y falso lo que es verdadero. En el *Fedro,* Platón elogiaba irónicamente a esos retóricos que, como Gorgias, pueden, «mediante la fuerza de la palabra, dar a las cosas pequeñas apariencia de grandes, y a las grandes apariencia de pequeñas»[12]; y Protágoras defendía su arte como el medio de arreglárselas para que «el discurso más débil se convierta en el más fuerte»[13]. Lejos de dejarse guiar por las cosas, el discurso les impone su ley: abogado de causas perdidas —¿no escribirá Gorgias un paradójico *Elogio de Elena?*— sustituye el orden natural por el de las preferencias humanas.

La ciencia del discurso se convertía así, para los sofistas, en la ciencia universal; no sólo en el sentido banal de que todo saber particular cae bajo su incumbencia desde el momento en que *se expresa,* sino en el de que ninguna capacidad humana se actualiza, ni llega a ser eficaz, si el discurso no le presta su fuerza. Son bien conocidas las paradojas que Platón atribuía a Gorgias: el médico es incapaz de hacer que admita sus drogas un enfermo desconfiado si no se ayuda con los recursos de la retórica; y, ante una asamblea del pueblo, es el orador quien llevará la mejor parte contra el médico, si se trata de elegir un médico; pues «no hay tema sobre el que un hombre que sepa retórica no pueda hablar a la multitud de un modo más persuasivo que el hombre de oficio, sea cual sea»[14].

Aparentemente, Aristóteles no será más indulgente que Platón[15] con la «polimatía» y la «politecnia» de los sofistas, ni con esa cultura general preconizada por Gorgias e Isócrates[16], ocultadora, como había mostrado Sócrates, de una real ignorancia: ningún discurso se-

11 Es ésta una primera aproximación, pues hablar *a* puede significar: hablar *para* o hablar *con;* esta última distinción justificará la separación de *retórica* y *dialéctica.* Cfr. nuestro artículo «Sur la défintion aristotélicienne de la colère», *Revue philosophique,* 1957, p. 304.

12 *Fedro,* 267 *a.*

13 Citado por ARISTÓTELES, *Retórica,* II, 24, 1402 *a* 23 (= 80 B 6 *b* Diels-Kranz).

14 *Gorgias,* 456 *c.*

15 *Hippias mayor,* 285 *c*-286 *a.*

16 Sobre Gorgias, cfr. PLATÓN, *Gorgias,* 456 *a c.* Para ISÓCRATES, *Antidosis,* 261-272. Cfr. E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto...,* I, pp. 98-100.

ría capaz de ocupar el lugar de la «ciencia de la cosa» [17], y el hombre competente, el «físico», recobrará siempre su preeminencia natural sobre el hombre simplemente cultivado y elocuente. Si, en virtud de una extraña inversión, llegará a reprochársele a Aristóteles en el futuro «el carácter completamente verbal de su ontología» [18], lo cierto es que nadie ha proclamado más alto que él su desconfianza hacia el lenguaje. Para convencerse de ello, baste invocar el sentido casi siempre peyorativo que para él tiene el adjetivo λογικός: razonar o definir λογικῶς, o sea, *verbalmente,* significa atenerse a las generalidades, desdeñando lo que tiene de propio la esencia de la cosa considerada. Es ése un defecto al que los mismos platónicos no han escapado cuando, por ejemplo, hablando del Uno, no ven en él tanto la unidad numérica como el correlato de los discursos universales [19]; y cuando afirman que no hay sólo Idea del Bien, sino de todas las cosas, razonan «de un modo verbal y vacío»: λογικῶς καὶ κενῶς [20]. De ahí la preferencia que otorga Aristóteles a las especulaciones «físicas», es decir, apropiadas a la *naturaleza* misma de su objeto.

Pero esa oposición entre el sentido de las *palabras* y la *naturaleza* de las cosas supone una teoría, al menos implícita, acerca de las relaciones, o mejor dicho de la distancia, entre el lenguaje y su objeto. Parece claro, como dice W. Jaeger [21], que Aristóteles ha sido el primero que «rompe el vínculo entre la palabra y la cosa, entre el λόγος y el ὄν», así como el primero que elabora una teoría de la *significación,* es decir, de la separación y relación a un tiempo entre el lenguaje como *signo* y el ser como *significado.* Fuesen cuales fuesen las divergencias entre los sofistas en cuanto a su teoría del lenguaje, divergencias cuyos ecos parecen llegarnos a través del *Cratilo* de Platón, no parecen haber poseído, en cualquier caso, la idea de que el lenguaje pudiera tener cierta profundidad, reenviando a algo distinto de sí mismo: sus teorías son, podríamos decir, teorías inmanentistas del lenguaje; el lenguaje es para ellos una realidad en sí, que es una misma cosa con lo que expresa, y no un *signo* que hubiera que rebasar en dirección a un *significado* no dado, sino problemático —lo que supondría cierta distancia entre el signo y la cosa significada.

Esa ausencia de distancia entre la palabra y el ser justifica por sí sola las paradojas por cuyo medio Aristóteles, probablemente discípulo de Gorgias, obtendrá, «no del todo inoportunamente» [22], las consecuencias extremas de la posición sofística. *No es posible contra-*

17 *Part. animal.,* I, 1, 639 *a* 3.
18 L. Brunschvicg, *Les âges de l'intelligence,* p. 65.
19 *Met.,* M, 8, 1084 *b* 23.
20 *Et. Eud.,* I, 8, 1217 *b* 21.
21 *Aristoteles,* pp. 395-96.
22 H, 3, 1043 *b* 25.

decir [23], o sea, enunciar proposiciones contradictorias sobre un mismo asunto, pues si dos interlocutores *hablan* de la misma cosa, no pueden por menos de *decir* la misma cosa; y si dicen cosas diferentes es que no hablan de la misma cosa [24]. Tampoco es posible mentir o equivocarse [25], pues hablar significa siempre decir algo, o sea, algo que es, y lo que no es nadie puede decirlo; no hay, pues, término medio entre «no decir nada» y «decir verdad». El principio común a esos dos argumentos se expresa con mucha claridad en un texto que nos transmite Proclo: «Todo discurso, dice Antístenes, está en lo cierto; pues quien habla dice algo; pero quien dice algo dice el ser, y quien dice el ser está en lo cierto» [26]. Antístenes sólo quiere emplear el verbo λέγειν en su uso transitivo: hablar no es hablar *de,* lo que implicaría una referencia problemática a algo más allá de la palabra, sino *decir* algo; ahora bien, ese algo que se dice, necesariamente se dice del ser, puesto que el no-ser no es: así pues, ni siquiera basta con hablar de una relación *transitiva* entre la palabra y el ser, pues no hay paso de una a otro, sino más bien *adherencia* natural e indisoluble, que no deja lugar alguno a la contradicción, la mentira o el error. Así se justifican también las otras tesis de Antístenes, aquellas que acaso impresionaron más a Aristóteles, a saber: la imposibilidad de la predicación y de la definición. Sólo se puede decir de una cosa lo que ella es, o sea, que ella es lo que es; por tanto, a cada cosa le conviene tan sólo una palabra: aquella misma que la designa. El caballo no es otra cosa que *caballo:* por consiguiente, toda predicación es tautológica [27]. En cuanto a la definición, no es menos imposible: sólo se puede *designar* la cosa, o, a lo sumo, *describirla* mediante una perífrasis (μακρὸς λόγος), la cual sólo puede consistir en la sugerencia de una semejanza entre la cosa considerada y otra no menos indefinible que ella [28].

A igual concepción implícita del lenguaje parece remitirse, a la postre, el último de los argumentos del tratado de Gorgias *Sobre el no-ser.* Como es sabido, esa obra pretendía demostrar sucesivamente tres tesis: 1) Nada existe; 2) Si existiese algo, ese algo sería incognoscible; 3) Incluso si ese algo fuera cognoscible, *no podría ser comunicado a nadie.* Sea cual sea el alcance general de dicho tratado, en el que se tiende a ver cada vez más algo distinto de un simple juego

23 Μὴ εἶναι ἀντι λέγειν (Δ, 29, 1024 *b* 33).
24 Alejandro, 435, 6-13. Cfr. Asclepio, 353, 18 ss.
25 ...σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι (Δ, 29, 1024 *b* 33).
26 Πᾶς γάρ, φμσί, λόγος αγηθεύει' ὁ γὰρ λέγων τι λέγει' ὁ δέ τι λέγων τὸ ὄν λεγει' ὁ δὲ τὸ ὄν λέγων αληθεύει (Proclo, *in Cratylum,* 429 *b,* cap. 37, Pasquali).
27 Esta tesis no es, por lo demás, privativa de Antístenes, y se remonta a la sofística. Aristóteles la atribuye al cofista Licofrón: *Fís.,* I, 2, 185 *b* 25 ss.
28 Cfr. J.-A. Festugiere, «Antisthenica», en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* 1932, p. 370.

erístico[29], resulta difícil tomar a la ligera la argumentación que Gorgias desarrolla en apoyo de su última tesis. Esta se funda, aparentemente, en la incomunicabilidad de los sentidos: «si aquello que es se percibe por la vista, el oído y los sentidos en general, al mismo tiempo que se presenta como exterior; y si aquello que es visible es captado por la vista, lo audible por el oído, y no indistintamente por uno u otro sentido, ¿cómo puede eso manifestarse a otro?» Pues el discurso es una realidad audible: ¿cómo podría entonces expresar realidades que se revelan tan sólo a los otros sentidos? «Los cuerpos visibles son completamente diferentes de las palabras. Pues el medio por el que se capta lo visible es completamente diferente de aquel por el que se captan las palabras. Siendo así, el discurso no revela en modo alguno la mayoría de las cosas a que se refiere (τὰ ὑποκείμενα), *de la misma manera que unas cosas no revelan en modo alguno la naturaleza de las otras*»[30]. Si la incomunicabilidad de los sentidos tiene como corolario la incomunicabilidad del discurso y de aquello a que se refiere, ello se debe a que el discurso es una realidad sensible como las demás. Gorgias ignora el desdoblamiento en cuya virtud el discurso como realidad sensible quedaría borrado ante otra realidad *significada.* «El medio que tenemos de expresar es el discurso (ᾧ γὰρ μηνύομέν ἐστι λόγος)[31], y el discurso no es aquello a que se refiere, no es lo ente (λόγος δὲ οὐκ ἔστι τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα); por tanto, lo que nosotros comunicamos a los demás no es lo ente, sino el discurso, que es diferente de aquello a que se refiere»[32]. De que aquí se diga que el discurso no es lo ente, no se sigue que el discurso sea no-ser, sino sólo que no es el ser del que habla; y precisamente porque es un ser como los demás sólo puede manifestar lo que él es; Gorgias expresa eso jugando con el doble sentido del término ὑποκείμενον: «Como el discurso es una *cosa* (ὑποκείμενον) y un ser, es imposible que nos revele la cosa a que se refiere (ὑποκείμενον) y el ser»[33]. Así pues, el discurso no remite a otra cosa que a sí mismo. Siendo una cosa entre las cosas, su relación con las demás no pertenece al orden de la *significación,* sino sólo al del *encuentro:* «El discurso nace a consecuencia de las cosas que desde el exterior nos afectan, a saber, las cosas sensibles: del encuentro

[29] Cfr. E. DUPRÉEL, *Les sophistes,* p. 67 ss.

[30] Citado por SEXTO EMPIRICO, *Adversus mathematicos,* VII, 83-87 (trad. J. VOILQUIN, *Les penseurs grecs avant Socrate,* pp. 214-215, modificada).

[31] J. VOILQUIN *(loc. cit.)* y E. DUPRÉEL *(Les sophistes,* p. 66. Este último da una lectura diferente, por otra parte, y traduce «*Lo que* significamos, es el discurso») traducen μηνύειν por *significar;* pero nos parece que esa traducción debe reservarse para el verbo σημαίνειν, que es el único que conlleva referencia a la idea de *signo.*

[32] *Adv. math.,* VII, 84

[33] *Ibid.,* VII, 86.

(ἐγκυρήσεως) con lo líquido resulta para nosotros el discurso relativo a dicha cualidad; y de la presentación del color resulta el discurso que lo traduce. Siendo así, no es el discurso el que traduce lo que está fuera de nosotros, sino más bien es lo que está fuera de nosotros aquello que resulta revelador del discurso»[34]. Para comprender esta última frase, recordemos que el problema debatido es el de la comunicación con otro: lo que Gorgias ha mostrado es que el discurso, no teniendo *nada* que comunicar, no puede, *a fortiori,* ser comunicación *a* o *con* otro; de tal modo que, si nuestras palabras tienen sentido para otro, ello se debe a que él posee la percepción de las cosas de que hablamos; así pues, es la percepción que el otro tiene de la cosa lo que da sentido, para él, a nuestras palabras, y no el hecho de que éstas tengan una significación intrínseca: no hay ni comprensión ni, hablando con propiedad, transmisión o comunicación, sino sólo un encuentro accidental en cuya virtud nuestras palabras, en vez de perderse, resultan asumidas por otro a cuenta suya, es decir, como expresión de su propia experiencia[35].

La argumentación de Gorgias supone, por último, el carácter sustancial, cerrado sobre sí mismo, del discurso. Ahora bien: si éste no permite la *comunicación,* pues nada tiene que comunicar, al menos autoriza y facilita la *coexistencia* con otro. Así se sustrae Gorgias a la inconsecuencia en que habría incurrido si hubiese pretendido, en su tratado *Sobre el no-ser,* minar aquel terreno sobre el cual cimentó su carrera de orador y sofista. Entendido de ese modo, el tratado *Sobre el no-ser* no tendría por objeto establecer la imposibilidad del discurso, sino sólo la especificidad de su campo, que es el de las relaciones humanas, y no el de la comunicación del ser. «De resultas —escribe Dupréel— «el arte de la palabra se sustrae a la tutela doctrinal de la *ciencia de las cosas.* No será cierto que, a fin de sobresalir y alcanzar el éxito, haya que pasar por la escuela de quienes pretenden explorar la naturaleza y explicarnos lo que es el Ser»[36]. El discurso, siendo él mismo un ser, no puede expresar el Ser; pues ex-

[34] *Ibid.,* VII, 85.

[35] Seguimos aquí, en líneas generales, la interpretación de Dupréel (con las reservas, más arriba formuladas, relativas al empleo del verbo *significar,* a propósito de Gorgias): «Si hablamos de un color, necesitamos para ser comprendidos que aquel a quien nos dirigimos haya percibido por su cuenta dicho color; sin esa condición, el discurso nada significa para el oyente. Así al menos es como comprendo yo el pasaje donde se dice que el discurso no comunica aquello de que trata, sino que es aquello de que trata lo que le hace ser significativo» *(Les sophistes,* p. 68).

[36] *Les sophistes,* p. 73. Pero no podemos estar de acuerdo con Dupréel cuando escribe: «Según él (Gorgias), pensamiento y conocimiento son inseparables de la *expresión,* es decir, de la comunicación entre un espíritu y otro mediante el lenguaje» *(ibid.,* p. 72). Aquí no puede tratarse, hablando con propiedad, de expresión y comunicación, puesto que el discurso no comunica *nada,* y sólo se expresa a sí mismo.

presar quiere decir, en cierto modo, ser otra cosa de lo que se es: realidad sensible, pero también *signo* de otra realidad. Gorgias ha llevado a sus últimas consecuencias coherentes una concepción y una práctica del lenguaje que ignoran aún su función *significante* [37]: no por ello el lenguaje pierde valor, pero, como no es el lugar de relaciones significativas entre el pensamiento y el ser, resulta sólo el instrumento de relaciones *existenciales* (persuasión, amenaza, sugestión, etc.) entre los hombres.

A decir verdad, Gorgias parece llegar así a una conclusión inversa a la de Antístenes. Afirmar que el ser es incomunicable, porque el discurso sólo se refiere a sí mismo, parece contradecir una teoría según la cual el discurso está siempre en lo cierto, por ser discurso *de* alguna cosa. En realidad, los sofistas parecen haber discrepado en cuanto a sus concepciones acerca de la naturaleza del lenguaje, y el *Cratilo* de Platón alude de manera evidente a polémicas de esa clase. La tesis defendida por Hermógenes, según la cual la exactitud de los nombres es asunto convencional, podría relacionarse bastante bien con el punto de vista de Gorgias: si la relación entre el discurso y la cosa de que trata pertenece, como dice Gorgias, al orden del «encuentro», se entiende por qué los hombres han tenido interés en sustituir la contingencia de tal encuentro con la relativa fijeza de una convención; igualmente, si el discurso tan sólo se refiere a sí mismo, resulta forzoso establecer una relación, al menos extrínseca, entre la palabra y aquella cosa con la que queremos que corresponda; la convención consistiría en este caso en la codificación, por parte del hombre, de esas relaciones existenciales cuyo instrumento, según Gorgias, es el discurso. De manera inversa, la tesis de Cratilo, según la cual los nombres son exactos por naturaleza, pues hay identidad absoluta entre el nombre y la cosa, se relaciona aún más inmediatamente con el punto de vista de Antístenes [38]. Sin embargo, las tesis aparentemente divergentes de Gorgias y Antístenes, o de Hermóge-

37 Es característico que, en la tradición presocrática, la significación sea *opuesta* a la palabra: así, según Heráclito, «el dios cuyo oráculo está en Delfos no habla ni disimula: significa» (οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει (fr. 93 Diels).

38 Fundándose en el parentesco de las tesis de Cratilo y Antístenes, algunos críticos han llegado a pretender que Antístenes era aludido directamente en el diálogo de Platón. Tal opinión, que se remonta a Schleiermacher, y cuyo último representante es Dupréel *(Les sophistes,* p. 37), tropieza sin embargo con algunas dificultades; la principal de ellas, que el heracliteísmo de Cratilo concuerda mal con las tendencias eleáticas de Antístenes. Cfr. L. Méridier, *Introd. au Cratyle,* ed. Budé, pp. 44-45. Por otra parte, acaso no haga falta buscar una atribución necesariamente precisa a las tesis de Hermógenes y de Cratilo. Ambos representan los dos *tipos* extremos de respuesta a un problema que, conforme al testimonio de Aulo Gelio, debió convertirse muy pronto en una «cuestión disputada», tema clásico de ejercicios de escuela: φύσει τὰ ονόματα ἤ θέσει; *Noches áticas*, X, 4.

nes y Cratilo, descansan en un principio común: el de la adherencia total de la palabra y el ser. Para Cratilo y Antístenes, el nombre forma un solo cuerpo con la cosa que expresa, o, por mejor decir, es la cosa misma expresándose. Gorgias, del mismo principio, extrae la consecuencia inversa: el discurso es él mismo un ser, una cosa entre las cosas, y «así como unas cosas no revelan en modo alguno la naturaleza de las otras», el discurso no revela nada, no expresa nada por sí mismo —a menos que el artificio humano establezca una relación extrínseca entre tal palabra y tal cosa. De un lado, el *logos* es *el* ser; del otro, el *logos* es *un* ser, y por eso el ser en su integridad es incomunicable [39]. Pero si el punto de partida es el mismo, el de llegada también lo es; ambas tesis desembocan, por diferentes razones, en la misma conclusión paradójica, según la cual es imposible equivocarse y mentir: en un caso, porque hay coincidencia natural entre la palabra y la cosa, y en el otro porque hay identidad convencional. El problema del *Cratilo* no es el de saber *si* los nombres se aplican con exactitud, sino *cómo.* Hermógenes está perfectamente de acuerdo con Cratilo en que los nombres son siempre exactos: «En mi opinión —dice—, el nombre que se le asigna a un objeto es exacto: y si se abandona ése cambiándolo por otro, el segundo es tan exacto como el primero... Pues la naturaleza no asigna nombre alguno como propio de objeto alguno» [40]. Y viceversa, porque la naturaleza asigna un nombre a cada objeto como propio, Cratilo mantendrá, no ya contra Hermógenes, sino contra Sócrates, su adversario común, que «todos los nombres son exactos» y que «es absolutamente imposible decir lo falso» [41].

A través de sus discrepancias, la filosofía sofística del lenguaje manifiesta, pues, una unidad real [42]. Las posiciones que dentro de

39 Volvemos a encontrar un tema análogo (aunque invocado en favor de una conclusión inversa) en la teoría aristotélica del entendimiento: es preciso que el entendimiento sea, en cierto sentido, no-ser, o al menos que no sea nada en acto, a fin de poder «ser de algún modo todas las cosas» *(De anima,* III, 8, 431 *b* 21). Aristóteles interpreta en ese sentido la frase de Anaxágoras: «el entendimiento debe ser sin mezcla, a fin de gobernar», esto es, comenta Aristóteles, «a fin de conocer» (Ἀνάγκη... ἀμιγῆ εἶναι [τὸν νοῦν] ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ'εστὶν ἵνα γνωρίζῃ) *(De anima,* III, 4, 429 *a* 18; Diels, *Vorsokr.,* 59 A 100). Diels incluye este pasaje entre los testimonios, siendo así que, con excepción de las cinco últimas palabras, parece tratarse de una cita textual de Anaxágoras). Reencontramos el mismo argumento, mas de nuevo invertido, en Pascal: «Lo poco de ser que tenemos nos oculta la visión de lo infinito» (frag. 72 Brunschvicg); Pascal justifica así, por vía análoga a la de Gorgias, un pesimismo epistemiológico que no deja de guardar relación con el del sofista griego.

40 *Cratilo,* trad. Méridier, 384 *d.*

41 *Ibid.,* 429 *b, d.*

42 Por un camino distinto del nuestro, Dupréel pone de relieve esa unidad a propósito de las tesis aparentemente contradictorias presentadas por el *Cratilo.* Según él, las concepciones de Hermógenes y Cratilo derivarían am-

ella se mantienen no son tanto *contradictorias* como *contrarias*, lo que viene a querer decir que su oposición sólo tiene sentido en el seno de un género común. Y de hecho, en este punto sin duda decisivo, la polémica de las *Refutaciones sofísticas* se dirigirá contra los sofistas en general. Entre una teoría «convencionalista» y una teoría «naturalista» del lenguaje, Aristóteles no tomará partido, sino que denunciará el error que late en el fundamento de esa falsa oposición, y cuyo origen deberá buscarse en el desconocimiento que los sofistas tienen de la verdadera esencia del lenguaje [43].

* * *

bas del relativismo de Protágoras: la primera, directamente (la conexión la sugiere, por lo demás, Platón mismo, 385 *e*-386 *a*), y «más indirectamente» la segunda: «Cratilo y Hermógenes representan... dos aspectos diferentes de la misma posición protagórica: uno, el carácter absolutamente convencional del lenguaje...; otro, la coincidencia rigurosa, en cuanto a la consistencia, de la palabra y la cosa» *(Les sophistes,* p. 37). Pero no estamos de acuerdo con Dupréel cuando califica de «nominalismo radical» *(ibid.)* la tesis de Cratilo y Antístenes. Si se llama nominalismo a una teoría según la cual hay «solidaridad completa entre el nombre y lo que designa», entonces la tesis de Hermógenes no es menos nominalista que la de Cratilo o Antístenes. Mejor es decir que la calificación de «nominalista» carece aquí de sentido, pues no existe aún una doctrina de la *significación* que no aparecerá hasta Aristóteles.

43 Podría resultar extraño que este análisis de los *orígenes* de la filosofía aristotélica del lenguaje parezca omitir un eslabón importante: el de la filosofía platónica. Pero ¿hay una teoría del lenguaje en Platón? Recuérdese el final del *Cratilo*: como se ha dicho (L. Méridier, *Introd. au Cratyle,* p. 30), en él «Platón despide a ambos adversarios con una especie de superioridad irónica», y no porque tenga una mejor teoría del lenguaje que propone, sino porque desprecia una filosofía que se detiene en el lenguaje en vez de ir a las cosas mismas. La palabra es para él sólo un «instrumento» (388 *b*) que debe y *puede* ser rebasado en dirección a la esencia (la *Carta VII* describirá las etapas de ese proceso, 342 *a-d*), y que acaso no sea ni siquiera indispensable como punto de partida: así, Sócrates pide a Cratilo que «convenga en que no es necesario partir de los nombres, sino que es preciso buscar y aprender las cosas partiendo de ellas mismas más bien que de los nombres» (439 *b*). Siendo así, como observa L. Méridier, «no es la lingüística, sino la dialéctica, la que puede llevar a la verdad» *(loc. cit.,* p. 30), y la «lingüística» deja de tener el interés que poseía para los sofistas y que volverá a tener para Aristóteles. Dicho con mayor exactitud, Platón concibe la posibilidad de una dialéctica que no sea ciencia de las *palabras,* sino de las *cosas,* o, más profundamente, de las Ideas: posibilidad que negará precisamente Aristóteles. Se entiende, pues, que Aristóteles tenga en común con los sofistas su interés por el *lenguaje* y el *discurso,* y que, en este punto como en tantos otros, haya considerado como mera evasiva esa «superioridad irónica» con la que el Sócrates de Platón despacha las teorías sofísticas del lenguaje. En cualquier caso, la teoría aristotélica de la significación se ha constituido contra la sofística, y, por consiguiente, el mismo Aristóteles nos invita a enfocar su propia concepción desde el ángulo de la relación que guarda con la de los sofistas. Acerca de la cuestión de si hay una filosofía platónica del lenguaje, cfr. A. Dies, *Autour de Platon,* II, pp. 482-485 (cuyas conclusiones seguimos según L. Méridier), y, en sentido contrario, B. Parain, *Essai sur le Logos platonicien.* Cfr. asimismo V. Goldschmidt, *Essai sur le «Cratyle».*

No son los pasajes en que Aristóteles trata *ex profeso* del lenguaje aquellos que más nos enseñan acerca de la naturaleza de éste. Al comienzo del *De interpretatione,* el lenguaje es definido como *símbolo* (σύμβολον): «Los sonidos emitidos por la voz (τὰ ἐν τῇ φωνῇ) son los símbolos de los estados del alma (παθήματα τῆς ψυχῆς), y las palabras escritas, los símbolos de las palabras emitidas por la voz» [44]. De lo que aquí se trata no es de la relación entre el lenguaje y el ser, sino tan sólo de la relación entre la materialidad de la palabra pronunciada o escrita y el «estado de alma» al cual corresponde; y debe notarse que la relación entre la palabra hablada y el estado del alma no difiere de la que existe entre palabra escrita y palabra hablada: la escritura remite a la palabra, que remite de igual modo a un «estado de alma». Así pues, la relación del lenguaje hablado —y con mayor razón el escrito— con el ser no es inmediata: pasa necesariamente por los παθήματα τῆς ψυχῆς, y son éstos los que expresan inmediante el ser, pero no del mismo modo que el lenguaje significa el pensamiento: «Así como la escritura no es la misma para todos los hombres, las palabras habladas no son tampoco las mismas, mientras que los estados de alma de los que tales expresiones son inmediatamente *signos* (σημεῖα πρώτως) resultan idénticos en todos, así como también son idénticas las cosas de las que dichos estados son *imágenes*» [45]. La diversidad de lenguas obliga a admitir que la palabra y la escritura no son *significantes* por sí mismas, en tanto que los estados del alma son semejantes, por sí mismos, a las cosas que les corresponden. Se impone, pues, una primera distinción entre las relaciones de *semejanza* —como las que existen entre el pensamiento y las cosas—, y las relaciones de *significación* (aquí expresadas por los términos, ciertamente oscuros, de *símbolo,* σύμβολον, y, accesoriamente, σημεῖον), tal como se instituyen entre el lenguaje y el pensamiento.

En otros textos, es cierto, Aristóteles llama símbolo a la relación del lenguaje a las cosas: «No es posible, en la discusión, alegar las cosas mismas, sino que, en lugar de las cosas, tenemos que servirnos de sus nombres como *símbolos*» [46]. Aquí, el intermediario constituido por el estado de alma es suprimido, o al menos olvidado, pero tal supresión es legítima, puesto que, al comportarse los estados de alma

44 1, 16 *a* 3.

45 *Ibid.,* 16 *a* 5 ss. Resulta de este texto que los παθήματα τῆς ψυχῆς son τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα. M. Heidegger interpreta esta fórmula como el origen de la definición escolástica de la verdad como *adecuación.* Reconoce, sin embargo, que tal aserto no es «propuesto en modo alguno como definición expresa de la esencia de la verdad» *(Sein und Zeit,* p. 214). En realidad, lo ὁμοίωμα se opone así, sobre todo, al σύμβολον, al modo en que una relación inmediata y natural se opone a una relación mediata y convencional.

46 *Arq. sofist.,* 1, 165 *a* 7 (τοῖς ὀνόμασιν ἀντὶ τῶν πραγμάτων χρώμεθα συμβόλοις).

como cosas, pueden ser inmediatamente sustituidos por ellas. En desquite, no puede sustituirse sin más la cosa por el nombre, suprimiendo así toda relación; pues «entre nombres y cosas no hay semejanza completa: tanto los nombres como la pluralidad de las definiciones son limitados en número, mientras que las cosas son infinitas. Es, pues, inevitable que cosas varias sean significadas por una sola definición y un único nombre» [47]. Por consiguiente, no debe creerse que «lo que ocurre en los nombres ocurre también en las cosas» [48].

Estos textos arrojan, según parece, alguna luz sobre lo que Aristóteles entiende por símbolo. El símbolo no ocupa, pura y simplemente, el lugar de la cosa, no tiene semejanza alguna con ella, y sin embargo, a ella nos remite, y la significa. Decir que las palabras son símbolos de los «estados del alma» o de las cosas mismas, significa a un tiempo afirmar la realidad de un vínculo y de una distancia (por lo cual se distingue el símbolo de la relación de semejanza, ὁμοιότης); o también reconocer que hay una relación, sí, entre palabra y cosa, pero que esa relación es problemática y revocable, por no ser natural. En consecuencia, no basta con decir que la palabra es el signo del ser, pues el signo puede ser una relación real y natural, como cuando decimos que el humo es signo del fuego. El símbolo es, a la vez, más y menos que el signo: menos, en cuanto que no hay nada que sea naturalmente símbolo, y en cuanto que la utilización de un objeto como símbolo implica siempre cierta arbitrariedad; más, en cuanto que la constitución de una relación simbólica exige una intervención del espíritu que adopta la forma de imposición de un sentido. Esto es lo que Aristóteles expresa al definir el discurso (λόγος) como «un sonido oral que tiene una significación convencional (κατὰ συνθήκην)» [49]; y esa significación es convencional «en el sentido de que nada es por naturaleza un nombre, sino que sólo lo es cuando llega a ser símbolo, pues hasta cuando sonidos inarticulados, como los de los brutos, manifiestan (δηλοῦσι) alguna cosa, ninguno de ellos constituye sin embargo un nombre» [50]. Y más adelante precisa Aristóteles que «todo discurso es significativo, no como instrumento natural (ὡς ὄργανον) sino, según se ha dicho, por convención» [51].

[47] *Ibid.*, 165 *a* 10 ss.
[48] *Ibid.*, 165 *a* 9.
[49] *De interp.*, 4, 16 b 28: φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην. No vemos, en contra de WAITZ (I, 231), EDGHILL y TRICOT (p. 83, n. 2), razón alguna para considerar este pasaje como dudoso. El hecho de que la expresión aparezca textualmente unas líneas más arriba, en la definición del nombre (16 *a* 19), no suscita ninguna dificultad: el nombre es una especie del género *discurso,* y es normal que la definición del género vuelva a hallarse en la de la especie.
[50] *De Interpr.*, 4, 16 *b* 28. Aunque Aristóteles aquí no insista en ello, es en textos de este tipo donde debe buscarse el origen de la distinción escolástica entre el signo *natural* (que Aristóteles llama generalmente σύμβολον y el signo *convencional* o *ad placitum* (el σημεῖον) de Aristóteles), distinción que es el punto de partida de numerosos tratados medievales *Sobre los modos de significación.* Cfr. asimismo CICERÓN, Tópicos, VIII, 35.

Estos textos serían claros, si a ellos se redujera la filosofía aristotélica del lenguaje: el lenguaje no es una «imagen», una «imitación» del ser, sino tan sólo un «símbolo», y el símbolo debe definirse como un signo, no natural (se trataría entonces de un σημεῖον), sino convencional. O también: el lenguaje no manifiesta (οὐ δηλοῖ), sino que significa, no ciertamente como un instrumento natural de designación, sino por convención (κατὰ συνθήκην). Pero la terminología de Aristóteles no es siempre muy segura, y conviene examinar otros pasajes que, al parecer, podrían contradecir a los anteriores. Así, el término σημεῖον es usado a veces para designar la relación del lenguaje a los estados del alma, relación que, según hemos visto, es convencional con el mismo título que la relación del lenguaje a las cosas. Pero la definición científica de lo σημεῖον en los *Primeros Analíticos* parece incompatible con ese uso, demasiado amplio, del término: «El signo es una premisa demostrativa necesaria o probable: cuando, si una cosa es, otra también es, o cuando, si una cosa deviene, otra también deviene con anterioridad o posterioridad, las segundas en ambos casos son signos de aquel devenir o aquel ser» [52]. Así, el hecho de que una mujer tenga leche es signo de que ha dado a luz y, en términos generales, el efecto es signo de la causa [53]. Así pues, el signo designa una conexión entre las cosas, y, más aún, fundada en una relación natural (como la de causa a efecto). Desde este doble punto de vista, el σύμβολον se opone sin duda al σημεῖον, y entonces Aristóteles no usa con propiedad este último término cuando designa con él la relación del lenguaje a las cosas.

Pero hay más: Aristóteles parece emplear a veces para designar esa misma relación, el vocabulario de lo ὁμοίωμα, que el texto del *De interpretatione* parecía reservar a las relaciones entre los «estados del alma» y las cosas. Así, en la discusión acerca de los futuros contingentes, Aristóteles, cuando quiere mostrar que la contingencia objetiva de los acontecimientos se reproduce en la indeterminación de las proposiciones que se refieren al futuro, se basa en el principio de que «los discursos verdaderos son semejantes a las cosas mismas» [54]. Empero, podría observarse que no es tanto el discurso como

[51] *Ibid.*, 4, 17 *a* 1.
[52] *Anal. pr.*, II, 27, 70 *a* 7 ss.
[53] Adviértase que la teoría estoica del razonamiento se funda en esa relación de inferencia.
[54] Ὁμοίως οἱ λόγοι ἀληθεῖς ὥσπερ τὰ πράγματα (*De Interp.*, 9, 19 *a* 33). Este texto prefigura, mucho más que el citado más arriba, p. 105, n. 45), la definición escolástica de la verdad como adecuación; pues aquí sí que se trata

la verdad lo que está siendo aquí definido en términos de semejanza. En el *De interpretatione*, Aristóteles distingue con cuidado, precisamente, entre el discurso en general y ese otro discurso susceptible de verdad y falsedad que es la proposición, especie del primero. El discurso en general es significativo, no sólo en sí mismo, sino también en cada una de sus partes, sean éstas verbos o nombres [55]. Pero la significación aún no es el juicio, en el sentido de que hace abstracción de la existencia o inexistencia de la cosa significada: así, por más que los verbos sean significativos por sí mismos, «aún no significan que una cosa es o no es» [56]. Dicho de otro modo, la significación no tiene alcance existencial por sí misma: podemos significar sin contradicción lo ficticio, precisamente porque la significación de los nombres no prejuzgan la existencia o inexistencia de las cosas: «*Hircociervo* significa sin duda algo, pero no es todavía verdadero ni falso, a menos que se añada que es o que no es» [57]. No todo enunciado significativo (φάσις) es necesariamente una afirmación (*κατάφασις*) o una negación (ἀπόφασις) [58]. «Quiero decir —precisa Aristóteles— que la palabra *hombre*, por ejemplo, significa sin duda algo, pero no que es o que no es: sólo habrá afirmación o negación si se le añade otra cosa» [59]. Esta otra cosa es la composición o la división de términos significantes aisladamente, en cuya virtud se define la proposición [60]: composición o división que ahora sí pretenden imitar, y no ya sólo significar, si no las cosas en sí mismas —que son precisamente ha-

---

de la relación entre el discurso y las cosas, y no, como en el texto anterior, entre los «estados de alma» y las cosas.

55 Aristóteles distingue el nombre (ὄνομα), que significa «sin referencia al tiempo» (2, 16 *a* 20), y el *verbo* (ῥῆμα), que «añade a su significación la del tiempo» y, además, «es siempre el signo de cosas que se afirman de otra cosa» (3, 16 *b* 6). Pero esta doble función (referencia al tiempo, interconexión de los nombres) sólo se ejercita en la proposición, de suerte que, considerado aisladamente, el verbo es comparable a un nombre.

56 3, 16 *b*, 19.

57 1, 16 *a* 16. «Hircociervo» es el ejemplo que Aristóteles emplea corrientemente cuando analiza lo ficticio. En los *Segundos Analíticos* mostrará que lo ficticio puede ser *significado*, pero no *definido*, pues carece de esencia: «En cuanto a lo que no es, nadie sabe lo que es: puede saberse tan sólo lo que significa el discurso o el nombre, como cuando digo *hircociervo*, pero es imposible saber lo que es un hircociervo» (II, 7, 92 *b* 6). Cfr. asimismo *Anal pr.*, I, 38, 49 *a* 24.

58 *De Interpr.*, 4, 16 *b* 27.

59 *Ibid.*, 4, 16 *b* 28.

60 Eso es lo que resulta de la comparación entre *De Interpr.*, 4, 17 *a* 2 («No todo discurso es una proposición, απόφανσις, sino sólo aquel en que residen lo verdadero y lo falso»), y *Met.*, Θ, 10, 1051 *b* 3 («Estar en la verdad quiere decir penasr que lo que está separado está separado y que lo que está unido está unido», consistiendo la falsedad, inversamente, en pensar lo separado como no separado y lo unido como no unido). La proposición verdadera es aquella cuya composición reproduce, o mejor dicho *imita*, la composición de las cosas.

blando inimitables por el discurso—, al menos la relación de las cosas entre sí: su composición o su separación. Así pues, la proposición es el lugar privilegiado en que el discurso sale en cierto modo fuera de sí mismo, o sea, de la simple intención significante, para tratar de captar las cosas mismas en su vinculación recíproca y, a través de ella, en su existencia. En términos modernos, se diría que el juicio es a un tiempo síntesis de conceptos y afirmación de esta síntesis en el ser. Se comprende de este modo que, aventurándose a juzgar las cosas a riesgo de ser juzgada por ellas, la proposición, a diferencia del simple término que no es verdadero ni falso, sea el lugar de la verdad y la falsedad. Por lo tanto, es en cuanto verdadero, y no en cuanto discurso, como se dice que el discurso se asemeja a las cosas; o también: no es en cuanto que significa, sino en cuanto que juzga, como compete a lo que hemos llamado el vocabulario de lo (ὁμοίωμα). [61]

Quedaría por preguntar, ciertamente, cómo es que la función judicativa del lenguaje puede injertarse en su función significante, y cómo el símbolo, que no implica semejanza alguna natural con la cosa, o más bien cómo una composición de símbolos, puede mudarse en semejanza (ὁμοίωμα) La respuesta sería que la esencia de la proposición radica, no en los términos que hay que componer, sino en el acto mismo de la composición. Ahora bien: la composición misma no pertenece al orden del símbolo, y ni siquiera es competencia del lenguaje: es uno de esos «estados del alma» (παθήματα τῆς ψυχῆς), acerca de los cuales nos advertía el comienzo del *De interpretatione* que guardan relación de semejanza con las cosas. En definitiva, el juicio es una función no tanto del discurso como del alma misma: y no es que el discurso deje de ser indispensable (es característico que Aristóteles no hable propiamente de juicio, sino de proposición),

---

61 Estas breves indicaciones de Aristóteles sobre la distinción entre la *significación* y la *proposición*, siendo esta última la única que conlleva referencia a la existencia, llegarán a ser un lugar común de la escolástica tomista y post-tomista. Sin embargo, la primera tendencia de un pensamiento ingenuo era la de crear de entrada en la existencia de las cosas designadas por el lenguaje: así es como Fredegiso, en el siglo IX, pretende mostrar en su *Epistola de nihilo et tenebris* que la nada existe, puesto que la palabra *nada* tiene un sentido; pues, dice, «omnis significatio est ejus significatio quod est, *id est rei existentis*» (citado por E. Gilson, *La philosophie au Moyen Age*, p. 196). Pero la escolástica recobrará el sentido de la enseñanza aristotélica al mostrar que la significación es indiferente a toda posición de existencia. Así, para Duns Escoto, «si se produce un cambio en la cosa en cuanto que existe, no se produce cambio en la significación de la palabra; la causa de esto es que *la cosa no es significada en cuanto que existe, sino en cuanto que es concebida* ... "(res non significatur uc existit, sed ut intelligitur)"; y, más adelante, Duns Escoto habla de la cosa concebida, "a la cual es extraño el existir en cuanto que es significada ("cui extraneum est existere secundum quod significatur")» *(Quaestiones in librum Perihermeneias,* q. II, 545).

pero, en el juicio, el discurso es rebasado, en cierto modo, en dirección a las cosas: tiende a suprimir la distancia que lo separaba de ellas, distancia que, como hemos visto, caracterizaba su significación; y por eso deja de ser discurso para convertirse —o intentar convertirse— en pensamiento de la cosa. En suma, la función judicativa «interesa a otra disciplina» [62] que la teoría del lenguaje.

Otros textos, es cierto, parecen asignar al discurso en cuanto tal una función no sólo significante, sino relevante. «El lenguaje no cumplirá su función propia si no manifiesta (ἐὰν μὴ δηλοῖ)», afirma Aristóteles en la *Retórica* [63]. Igualmente, algunos han creído legítimo concluir, a partir del hecho de que Aristóteles designe la proposición con el término ἀπόφανσις que atribuía al discurso una función «apofántica», es decir, reveladora: ἀποφαίνεσθαι significa poner de manifiesto, en el sentido de un «mostrar revelador», aquello de que trata el discurso [64]. Pero acerca de esto debe observarse que la expresión ἀπόφανσις no designa cualquier clase de discurso, sino sólo aquel que, dividiendo y componiendo, es susceptible de verdad y falsedad: así, por ejemplo, la plegaria es un discurso, pero no una proposición, pues no es verdadera ni falsa. Por consiguiente, la función apofántica no pertenece al discurso en general, sino al discurso judicativo, pues éste es el único que *hace ver* lo que las cosas son y que son lo que son; él solo, como se ha visto, guarda con las cosas que expresa una relación que no es solamete de significación, sino de semejanza.

En cuanto al uso del verbo δηλοῦν para designar la función del lenguaje, tampoco resulta probatorio. Más arriba hemos visto que ese mismo verbo designaba, en otro texto, el modo de expresión inmediata que es propio de los sonidos inarticulados emitidos por los brutos, en oposición a la expresión simbólica característica del lenguaje humano [65]. Y cuando a Aristóteles se le ocurre emplear la misma palabra a fin de expresar la función del discurso humano en general, quizá debamos recordar que δηλοῦν significa sin duda *hacer ver*, pero en el sentido de designar, señalar con el dedo. Tal es, en efecto, el obvio papel del lenguaje, menos preocupado por expresar lo que son las cosas que por designarlas, por reconocerlas; más atento, en el fondo, a la distinción que a la claridad: pues bien, no siempre es preciso conocer claramente la esencia de una cosa para distinguirla de las otras. Y del lenguaje en general podría decirse lo que

[62] *De Interpr.*, 5, 17 *a* 14.
[63] III, 2, 1404 *b* 1.
[64] «Offenbarmachen im Sinne des aufweisenden Sehenlassens», y, más arriba: «Der λόγος lässt etwas sehen (φαίνεσθαι), nämlich das, worüber die Rede ist» (M. Heidegger *Sein und Zeit*, p. 32). Cfr. del mismo autor, «Logos» (en *Festschrift für Hans Jantzen*, Berlín, 1951; reproducido en *Vorträge und Aufsätze).*
[65] Cfr. más arriba, pp. 106-107.

Aristóteles dice de ese género de definiciones que él llama dialéctica, o sea meramente verbales, pero cuyo empleo basta para fundar un diálogo coherente (puesto que nos garantizan que, al emplear el mismo término que nuestro interlocutor, estamos hablando de hecho de la misma cosa): una definición así no es, nos dice, «ni del todo oscura ni del todo exacta» [66]. Sobre esta relación ambigua entre el lenguaje y las cosas insiste las más de las veces Aristóteles, mucho más que sobre una pretendida «revelación» de éstas por aquél. Ciertamente, al confiar en las palabras, estamos seguros de no apartarnos por completo de la verdad de las cosas: el mero hecho de que los hombres las usen, y con eficacia, prueba por sí solo que las palabras cumplen bien con su función designadora. Así se explica la confianza que el sabio Aristóteles parece tener en las clarificaciones del lenguaje popular: el éxito de una designación consagrada por el uso indica que tal designación no es arbitraria, y que a la unicidad del nombre tiene que corresponder la unidad de una especie o de un género [67]. Así se explica también el frecuente recurso de Aristóteles a las etimologías (lo que él llama «tomar las palabras como indicios») [68], e incluso a los análisis sintácticos [69]. Pero esos argumentos no tienen más valor que el *dialéctico,* en el sentido opuesto a *físico* [70]: la experiencia de los hombres, tal como se comunica en su diálogo y se codifica en su lenguaje, es una aproximación, pero sólo eso, a lo que nos enseñará la ciencia de la naturaleza de las cosas. El lenguaje

[66] *Rétor.*, I, 10, 1396 *b* 32. Cfr. nuestro artículo «Sur la définition aristotélicienne de la colère», *Revue philosophique,* 1957, p. 303.
[67] Y así, en el *De partibus animalium* (I, 4), Aristóteles prescribe como punto de partida las clasificaciones del sentido común, que, a diferencia de las «divisiones» abstractas de los platónicos, aíslan y disciernen totalidades concretas (especies o géneros). Es verdad que hay muchas especies, e incluso géneros, que siguen *innominados* (cfr. *De anima,* II, 7, 418 *a* 26; 419 *a* 2-6, 32, etc.; *Et. Nic.*, III, 10, 1115 *b* 25; IV, 12, 1126 *b* 19, etc.; *Meteorol.*, IV, 3, 380 *b* 28; 381 *b* 14, etc., y en todas las obras biológicas); en los *Tópicos,* Aristóteles se lamenta de que la inducción se hace a veces difícil por «el hecho de no haber nombre común establecido para todas las semejanzas» (VIII, 2, 157 *a* 23). Pero tampoco en este caso puede decirse que el lenguaje nos induzca positivamente a error; peca sólo por defecto, al no ir lo bastante lejos en el sentido de la denominación, pero entonces basta con ir más lejos que él en dicho sentido, forjando si es preciso palabras nuevas.
[68] Ποιεῖσθαι τὰ ὀνόματα σημεῖον (*Poética*, 3, 1448 *a* 35). Como indica el singular, evidentemente no es cada nombre en particular el aquí calificado de σημεῖον; sino que el hecho de que tal nombre haya sido preferido a tal otro puede ser una *indicación* sobre la naturaleza de la cosa.
[69] Así, en su análisis del acto, invoca la distinción entre presente y perfecto (Θ, 6, 1048 *b* 23 ss.). En otro lugar, la función gramatical del sujeto es invocada como signo de la realidad física del substrato (*Fís.*, I, 7, 190 *a* 35).
[70] Véase más arriba, pp. 97-98.
[71] Cfr. 1.ª parte, cap. III.

abre un camino, una dirección de investigación: indica por qué lado deben buscarse las cosas; pero nunca llega hasta ellas.

Aristóteles da varias razones de esa parcial impotencia. La primera de ellas, que volveremos a encontrar más adelante[71], depende de lo que podríamos llamar la condición dialéctica del discurso humano, que siempre es discurso para otro: «Tenemos todos la costumbre de enderezar nuestras investigaciones, no según la cosa misma, sino según las objeciones de quien nos contradice. Y hasta cuando somos nosotros mismos quienes planteamos objeciones, no llevamos nuestra averiguación más allá del punto justo en que ya no podemos planteárnoslas»[72]. El lenguaje tiene su propio movimiento, cuyo motor —o, como decía Sócrates, «aguijón»— es la objeción del interlocutor o de uno mismo; pero si nos atenemos a este movimiento inmanente del discurso, nunca estaremos seguros de llevar adelante la investigación «hasta donde sea posible», es decir, hasta la cosa misma[73]. No se trata sólo de que el diálogo ya no sea, como lo era para Sócrates y Platón, un correctivo a los extravíos del discurso, sino que es una fuente suplementaria de engaño, pues nos empuja a buscar la aquiescencia de nuestro interlocutor más bien que el conocimiento de las cosas, procurando así más la verosimilitud que la verdad. La verosimilitud —y por eso Aristóteles acabará por rehabilitar la dialéctica— sigue siendo, sin duda, una presunción de verdad; pero la verosimilitud es más amplia que la verdad, y la endeblez del discurso depende precisamente de que se conforma con esas generalidades, bastándole con saber que en el interior de ellas está situada la verdad. «Le pasa como al arquero que no puede ni alcanzar plenamente el blanco, ni fallarlo del todo: *¿quién no será capaz de clavar la flecha en una puerta?*... Pero el hecho de que podamos poseer una verdad en su conjunto, y no alcanzar la parte precisa a que apuntamos, muestra la dificultad de la búsqueda»[74]. Se entiende así que Aristóteles asocie tan a menudo la idea de verbalismo (y, por tanto, la de dialéctica), no a la falsedad, sino a la de vacuidad: λογικῶς καὶ κενῶς, dice de los razonamientos platónicos[75], y aquellas definiciones que no incluyen el conocimiento de las propiedades de lo definido serán llamadas «dialécticas y vacías»[76]: vacías por demasiado generales[77].

Podría objetarse, empero, que esa impotencia del discurso para llegar a las cosas en sí mismas, es decir en su singularidad, no se debe

---

72 *De Coelo,* II, 13, 294 *b* 7 ss.

73 *Ibid.* Seguimos aquí la interpretación de Tricot *(ad loc.).*

74 *Met.,* α, 1, 993 *b* 5.

75 *Et. Eud.,* I, 8, 1217 *b* 21.

76 *De Anima,* I, 1, 402 *b* 26.

77 Cfr. Simplicio *(In Phys.,* 476, 25-29): razonar λογικῶς, es razonar κοινόν πως καὶ διαλεκτικώτερον. Cfr. *ibid.,* 440, 21. Y lo mismo ocurre con las definiciones.

tanto a la esencia del lenguaje como a la condición del hombre hablante. De hecho, nos hallamos aquí en un campo que parece competer más a la antropología que a una teoría del lenguaje, y podría concebirse una especie de deontología de la palabra que sirviera de remedio al uso demasiado indulgente que de ella hacen los hombres. Por oposición, podría concebirse una forma más que humana del discurso, que se sustraería a las limitaciones del lenguaje humano: así era el *logos* heraclíteo y, en general, el presocrático. Pero Aristóteles ignora una forma de discurso que coincidiría con el proceso mismo mediante el cual las cosas se desvelan, y que sería como el lenguaje de Dios. «Con Aristóteles, el *logos* deja de ser *profético;* siendo producto del arte humano y órgano del comercio entre los hombres, es descrito como discurso *dialéctico,* cuya forma más elevada será, a lo sumo, el discurso *profesoral* (aquel que mejor hace abstracción, si bien no por completo, del comportamiento del oyente)»[78]. No es ya sólo que Aristóteles no sugiera en ninguna parte que el *logos* acaso podría, aunque sólo fuese de derecho, tener una función reveladora; es que llega a decir, en un texto de la *Poética,* que si las cosas no estuvieran veladas el discurso sería inútil: «¿Qué tendría que hacer el discurridor (ὁ λέγων), si las cosas se manifestasen ya por sí mismas (εἰ φανοῖτο ἤδη δι'αὑτά), sin necesidad del discurso?»[79]. Así pues, el discurso no es tanto el órgano del desvelamiento como el sustitutivo de éste, y necesariamente imperfecto.

De tal imperfección, da Aristóteles otra razón, que depende ahora de la esencia misma de todo lenguaje, y cuyo desconocimiento es la fuente principal de los errores sofísticos: «Puesto que, en la discusión, es imposible alegar las cosas mismas, y en vez de las cosas debemos usar sus nombres a modo de símbolos, suponemos que lo que sucede en los nombres sucede también en las cosas, igual que al contar se piensa en las piedrecitas. Ahora bien, entre nombres y cosas no hay completa semejanza (οὐκ ἔστιν ὅμοιον): los nombres son limitados en número, así como la pluralidad de las definiciones, mientras que las cosas son infinitas»[80]. Presentimos aquí que Aris-

---

78 Sobre la oposición entre lo *profesoral* y lo *profético,* cfr. K. Axelos, «Le logos fondateur de la dialectique», *Recherches de philosophie,* II, pp. 125-38. Acerca del carácter *profesoral* de la filosofía de Aristóteles, cfr. L. Robin *Aristote,* p. 300.

79 *Poét.,* 19, 1456 *b* 7. Seguimos aquí la conjetura de Susemihl. Gudeman lee un texto distinto, pero cuyo sentido es equivalente.

80 *Arg. sofist.,* 1, 165 *a* 6 ss. Volvemos a encontrar aquí la oposición platónica entre el límite y el infinito, o entre lo uno y lo múltiple, pero ahora no como interior al lenguaje, pues éste se encuentra por completo del lado del límite, mientras que las cosas son múltiples e infinitas. No hay que contar, pues, con la potencia del discurso para eliminar esa oposición: en Platón, el *logos,* por el cauce de la *dialéc*tica, se remediaba a sí propio; en Aristóteles, la dialéctica no se sustrae a la impotente generalidad del discurso.

tóteles, en el recurso al universal, no ve tanto una conquista del pensamiento conceptual como una inevitable imperfección del discurso. El drama del lenguaje humano —es decir, de todo lenguaje, pues Aristóteles no conoce otro lenguaje que el humano— es que el hombre habla siempre en general, mientras que las cosas son singulares. Todas las aporías sobre las definiciones, en el libro Z de la *Metafísica,* se basan en esta dificultad fundamental: ¿cómo definir, con nombres que son comunes, una esencia singular? Pues, precisa Aristóteles, «las palabras establecidas por el uso son comunes a todos los miembros de la clase que designan; deben aplicarse necesariamente, por tanto, a otros seres que no son la cosa definida» [81]. En otro terreno, el de la ética y la política, Aristóteles destacará la imperfección inherente a toda ley escrita, que es universal, mientras que las acciones humanas que pretende regular pertenecen al orden de lo particular [82]. La ambigüedad es, pues, contrapartida inevitable de la universalidad de los términos, consecuencia de la desproporción entre la infinidad de las cosas singulares y el carácter necesariamente finito de los recursos del lenguaje [83].

Se comprende, pues, que Aristóteles sueñe a veces con escapar a las trampas del lenguaje, y parezca reasumir por cuenta propia la exigencia socrática o platónica de una investigación que «parta de las cosas mismas, mejor que de los nombres» [84]. «El error —dice— se produce con más facilidad cuando examinamos un problema junto con otras personas que cuando lo examinamos por nosotros mismos; pues el examen conjunto se hace mediante discursos, mientras que el examen personal se hace también, e incluso más, mediante la consideración de la cosa misma (δι' αὐτοῦ τοῦ πράγματος)» [85]. En otro lugar, sin embargo, y como hemos visto, Aristóteles reconoce que la propia investigación personal no se sustrae a la condición dialéctica de toda investigación, si es cierto que consiste en «proponerse obje-

[81] *Met.*, Z, 15, 1040 *a* 11.
[82] *Et. Nic.*, V, 14, 1137 *b* 13 ss., 26 ss. Cfr. ya PLATÓN, *Político*, 294 *b*.
[83] Vemos lo lejos que está Aristóteles de ese sumario conceptualismo que a veces se le atribuye. Su crítica del lenguaje anuncia más bien la crítica bergsoniana; podría él decir del lenguaje en general lo que Bergson dice de los sistemas conceptuales: lo que les falta sobre todo es «precisión»; no están «cortados a la medida de la realidad en que vivimos», porque son «demasiado amplios para ella» *(La pensée et le mouvent,* p. 7). Con todo, las diferencias entre ambos no son despreciables: tanto en Aristóteles como en Bergson, el universal queda descalificado, pero en Aristóteles lo queda sólo *de derecho;* de hecho, es un recurso necesario, a falta de otra cosa, y que, como veremos, hallará una relativa justificación en la estructura misma del mundo sublunar.
[84] Cfr. p. 113, n. 79.
[85] *Arg. sofist.*, 7, 169 *a* 37 ss.

ciones a uno mismo» [86]. Podrían recordarse, sin duda, en sentido inverso, los pasajes en que Aristóteles habla de una semejanza inmediata entre los estados del alma y las cosas; pero esa semejanza pasiva, al ser inconsciente, es vana, mientras no se exprese. El pensamiento reflexivo sustituirá esa semejanza inmediata por la semejanza ejercida en el juicio y expresada en la proposición. Pero ese proceso que se eleva desde la asimilación pasiva hasta la adecuación reflexiva pasa necesariamente por la mediación del discurso, puesto que «las cosas no se manifiestan por sí mismas» [87]. El pensamiento del ser será, pues, en primer lugar, una palabra sobre el ser, o sea, en el sentido más fuerte del término, una onto-*logía;* pero si es cierto, pese a los sofistas, que no hay semejanza inmediata —sea natural o convencional— entre el λόγος y el ὄν no habrá más remedio que analizar esa relación ambigua, esa presencia ausente, ese vínculo y esa distancia que unen y separan, a la vez, lenguaje y cosas.

* * *

Usamos nombres en vez de cosas, y, no obstante, no hay completa semejanza entre nombres y cosas: tales son, en su limitación recíproca, las dos afirmaciones liminares de una verdadera teoría del lenguaje. El primero de esos principios no hace sino traducir nuestra práctica espontánea del lenguaje. Pero si esta primera afirmación no se corrige con la segunda, entonces «no tenemos experiencia alguna del modo como los nombres ejercen su poder (δύναμις)» [88]. Ignorando esa necesaria restricción, los sofistas se quedaron con la identidad aparente de la cosa y la palabra: «Pues *hombre* —reconoce Aristóteles— es a la vez una cosa y una palabra» [89]. Pero de ahí no se in-

[86] *De Coelo,* II, 13, 294 *b* 7 ss. (cfr. más arriba, p. 112). Recuerda esto a la definición platónica del pensamiento como «discurso del alma consigo misma» (Teeteto, 189 *e*). El propio Aristóteles empleará, para designar el pensamiento, la expresión *discurso interior* (ὁ ἔσω λόγος, ὁ ἐν τῇ ψυχῇ); *Anal. Poet.*, I, 10, 76 *b* 24-27.
[87] Cfr. p. 113, n. 79. Por eso no nos parece legítimo oponer, en el seno de la filosofía aristotélica, como hace Eric WEIL («La place de la logique dans la pensé aristotélicienne», *Revue de Métaphysique et de Morale,* 1951, *ad. fin.*), un plano «lingüístico» y un plano «objetivo». Para Aristóteles, no hay nada que pueda hacer que salgamos del lenguaje, aun cuando, en virtud de la «astucia» del juicio, parezca que lo rebasamos. Todo lo más —y a ello nos ayudará la teoría de la significación— podemos recurrir contra un lenguaje mal informado, apelando a otro mejor informado (es decir, consciente de sus límites), elevándonos así de un lenguaje impuro y «subjetivo» —el que estudian la retórica y la dialéctica— a un lenguaje purificado y relativamente «objetivo», como el de la ciencia.
[88] Esa es la fuente principal de los paralogismos sofísticos: *Arg. sofist.*, 1, 165 *a* 16.
[89] *Ibid.*, 14, 174 *a* 9.

fiere que *hombre* sea cosa y palabra, a la vez y desde el mismo punto de vista. Decir que el término «hombre» significa la realidad hombre, significa a un tiempo afirmar cierta identidad (que autoriza la sustitución de la una por el otro), y cierta distancia, en cuya virtud la sustitución será sólo válida en determinadas condiciones: son estas condiciones las que Aristóteles se aplicará a precisar, especialmente en los *Argumentos sofísticos.*

El problema quedaría resuelto fácilmente si se pudiera establecer una correspondencia biunívoca entre las cosas y las palabras. Pero ya hemos visto que esa correspondencia era imposible, pues las cosas son infinitas, mientras que las palabras son limitadas en número: «Por consiguiente, es inevitable que varias cosas sean significadas... por un solo y mismo nombre» [90]. Vemos entonces que una misma palabra significa necesariamente una pluralidad de cosas, y que la equivocidad (lo que Aristóteles llama homonimia), lejos de ser un mero accidente del lenguaje, aparece desde el principio como su vicio esencial. Pero esa consecuencia debe ser corregida: pues si una misma palabra significa cada vez una cosa distinta, ¿cómo entenderse en la discusión? «Si no se establecieran límites y se pretendiera que un mismo término significase una infinidad de cosas, es evidente que desaparecería el lenguaje. En efecto: no significar sólo una cosa es como no significar nada en absoluto, y, si los nombres no significasen nada, al propio tiempo se destruiría todo diálogo entre los hombres, e incluso, en verdad, todo diálogo con uno mismo» [91]. Por tanto, si el análisis del lenguaje nos ha puesto en guardia contra la inevitable equivocidad de las palabras, la realidad de la comunicación nos lleva, por el contrario, a ver en la univocidad la regla, pues que sin ella toda comprensión sería en rigor imposible. Desde este último punto de vista, la exigencia de significación se confunde con la exigencia de unidad en la significación. Pero entonces, ¿cómo conciliar esa unidad de significación con la pluralidad de los significados? Una sola vía se le abre a Aristóteles: distinguir entre el *significado* último, que es múltiple y, en rigor, infinito (puesto que el lenguaje, en último análisis, significa a los individuos), y la *significación,* que es aquello a cuyo través se apunta hacia el significado, y que se confundirá, según veremos, con la esencia. Tal distinción nunca está explícita en él, pero se desprende de la comparación entre dos series de observaciones suyas: no es igual decir que la misma palabra «significa varias cosas» (πλείω σημαίνειν), [92], y que «tiene varias significaciones» (πολλαχῶς λέγεσθαι ο σημαίνειν) [93]. En el primer caso,

[90] *Ibid.*, 1, 165 *a* 12.
[91] *Met.*, Γ, 4, 1006 *b* 5. Cfr. K, 5, 1062 *a* 14.
[92] *Arg. sofist.*, 1, 165 *a* 12.
[93] *Met.*, Z, 1, 1028 *a* 10; E, 4, 1028 *a* 5 (λέγεσθαι πολλαχῶς); *Tóp.*, I, 18, 108 *a* 18 (ποσαχῶς λέγεσθαι) *Met.*, Δ, 7, 1017 *a* 24 (ποσαχῶς σημαίνειν), etc.

el acusativo indica que se trata del *quid* de la significación; en el segundo, el adverbio indica que se trata del *cómo* de la significación. El primer tipo de equivocidad es normal: nada puede impedir que el universal *caballo* signifique, en último análisis, una pluralidad indefinida de caballos individuales; y, sin embargo, la palabra *caballo,* en la medida en que traduce un universal, tiene una única significación. Por el contrario, el hecho de que una palabra pueda tener varias significaciones (por ejemplo, y ejemplo célebre, que la palabra *can* pueda significar a la vez el Can, constelación celeste, y el can, animal que ladra) representa una anomalía que amenaza con ser fatal para la capacidad significante del lenguaje: pues, como dice enérgicamente el texto del libro Γ, si la significación de una palabra no es una, entonces no hay significación en absoluto [94].

Hay, pues, dos equivocidades: una natural e inevitable, que consiste en la pluralidad de los significados, y otra accidental, que es la pluralidad de las significaciones. Es el análisis de este segundo tipo de equivocidad el que va a dar ocasión a Aristóteles de aportar una decisiva contribución a la teoría de la significación. Sobre la pluralidad de las significaciones de una palabra se apoyan la mayoría de los argumentos sofísticos, o al menos los más temibles [95]. El paralogismo, en el estricto sentido del término, consiste efectivamente en tomar la misma palabra en diferentes acepciones a lo largo de un mismo razonamiento; se produce así la ilusión de que se significa algo, cuando nada se significa, pues se le dan varias significaciones a una misma palabra: la homonimia es tan sólo la apariencia de la significación [96], y por ello es el fundamento de esa sabiduría aparente, la sofística.

Distinguir las múltiples significaciones de una misma palabra: ésa será, en cambio, la tarea principal —podría incluso decirse que la única— de quien quiera denunciar las ilusiones sofísticas. En efecto: tan sólo la distinción de significaciones nos permitirá discernir, detrás de la palabra pronunciada por el interlocutor, la intención que

[94] A decir verdad, se habla aquí de «significar una única cosa» (ἓν σημαίνειν, 1006 *b* 7), pero el contexto muestra que se trata de la unidad de la significación, y no de la unicidad del significado (cfr. más adelante, p. 124).
[95] El primer tipo de equivocidad también es explotado por los sofistas. Sobre él se apoya una de las formas del argumento del «tercer hombre». Si yo digo «el hombre se pasea», no se trata ni del Hombre universal (pues la Idea es inmóvil), ni de tal o cual hombre en particular (pues no es eso lo que ha querido decir), sino de un tercer hombre. Pero Aristóteles responde fácilmente a argumentos de ese género con su teoría del universal: «*El hombre,* como cualquier otra noción común, no significa tal o cual ser individual (τόδε τι) sino una cualidad, una relación, una manera de ser, o algo de ese género» (el universal, efectivamente, es una cualidad o una relación cuyo sujeto es el individuo) (*Arg. sofist.,* 22, 178 *b* 37).
[96] *Arg. sofist.*, 8, 170 *a* 10 ss.

lo anima en el momento de pronunciarla, y, por tanto, la cosa que pretende significar en ese preciso momento. Tal es la importancia que Aristóteles, en un notable pasaje de los *Tópicos,* asigna a este método: «Es útil haber examinado el número de las múltiples significaciones de un término (τὸ μὲν ποσαχῶς λέγεται), tanto en orden a la claridad de la discusión (pues se puede conocer mejor qué es lo que se mantiene, una vez que se ha puesto en claro la diversidad de sus significaciones) como para asegurarnos de que nuestros razonamientos se aplican a la cosa misma, y no sólo a su nombre. En efecto: sin ver con claridad en qué sentido se toma un término, puede suceder que quien responde, lo mismo que quien interroga, no dirijan su espíritu hacia la misma cosa (μὴ επὶ ταὐτὸν τόν τε ἀποκρινόμενον καὶ τὸν ἐρωτῶντα φέρειν τὴν διάνοιαν), Por el contrario, una vez que se han aclarado los diferentes sentidos de un término, y se sabe a cuál de ellos dirige su espíritu el interlocutor cuando enuncia su aserto, entonces parecería ridículo que quien interroga no aplicase su argumento a dicho sentido»[97].

Por el mero hecho de decir que una palabra tiene varias significaciones, se disocia la palabra de sus significaciones, y se reconoce que la palabra carece de valor por sí misma[98], poseyéndolo sólo en virtud del sentido que le damos. Dicho con más precisión: el valor significante no es inherente a la palabra misma, sino que depende de la intención que la anima. El lenguaje deja de ser ese terreno cercado al que pretendían atraernos los sofistas para prohibirnos luego salir de él. El lenguaje, institución humana, remite, por una parte, a las intenciones humanas que lo animan, y por otra, a las cosas hacia las que tales intenciones «se dirigen»: al decir que el lenguaje es significante, no se hace más que reconocer esa doble referencia.

Pero si ello es así, entonces no se puede disociar lo que se dice de lo que se piensa, pues lo que se piensa es aquello que da sentido a lo que se dice. Por eso, en los *Argumentos sofísticos,* Aristóteles rechazará la distinción, falsamente autorizada por los sofistas, entre argumentos de palabras y argumentos de pensamiento: «No existe

97 *Tóp.,* I, 18, 108 *a* 18.

98 Todo lo más, podría tener valor estético. Eso advierte Aristóteles en un capítulo de la *Retórica* consagrado a las cualidades del estilo: «La belleza de una palabra, como dice Lycimnios, reside, ya en los sonidos (ἐν τοῖς ψόφοις), ya en la significación (ἢ τῷ σημαινομένῳ)» (III, 2, 1405 *b* 6). Distinción importante, en cuanto disocia el *contenido significativo* (que aquí engloba a un tiempo lo que hemos llamado significado y significación) y las *cualidades sensibles de la palabra* (auditivas o visuales, o también lo que Aristóteles llama aquí la δύναμις de la palabra (1405 *b* 18), o sea, según parece, su poder de evocación). Aristóteles recuerda aquí que dos expresiones pueden tener la misma significación sin tener, no obstante, el mismo valor estético: así, es más hermoso decir «el amor de dedos de rosa (ῥοδοδάκτυλος)» que «el amor de dedos rojos (φοινικοδκάτυλος)» (1405 *b* 19).

entre los argumentos la diferencia que algunos pretenden hallar cuando dicen que unos se enderezan al nombre (πρός τοὔνομα) y otros al pensamiento mismo (πρὸς τὴν διάνοιαν)»[99]. Mejor dicho: todo argumento es a la vez de palabra y de pensamiento, según el punto de vista desde el cual es enunciado o captado: «El hecho de dirigirse al pensamiento no reside en el argumento mismo, sino en la actitud de quien responde por respecto a los puntos que concede (οὐ... ἐν τῷ λόγῳ..., ἀλλ᾽ ἐν τῷ τὸν αποκρινόμενον ἔχειν πως πρὸς τὰ δεδομένα)»[100]. Así pues, todo es cuestión de actitud, o, diríamos, de intención[101]. Según que la intención se dirija hacia la palabra o, a su través, hacia la cosa o idea significado, nos las habremos con uno u otro tipo de argumento, incluso cuando la letra del argumento permanece la misma. Por último, sólo hay argumentos de palabra, estrictamente hablando, cuando se juega con la ambigüedad de un término; pues un argumento así sólo posee realidad si nos atenemos a las palabras y nos abstenemos de discernir, tras su ilusoria unicidad, la pluralidad de sus sentidos. «Si, teniendo las palabras diversos sentidos, se supusiera (tanto por parte de quien interroga como por parte del interrogado) que sólo tienen uno... ¿puede decirse que esa discusión se dirige al pensamiento de quien es interrogado?»[102]. Y Aristóteles cita a este respecto un ejemplo, no acaso por azar tomado del campo de la ontología: «Puede ocurrir, por ejemplo, que el ser y lo uno tengan varios sentidos, y que, a pesar de ello, responda el que responde y pregunte el que pregunta suponiendo que sólo hay un sentido, teniendo el argumento por objeto concluir que todo es uno»[103]. Tal argumento sólo tendrá valor si ignoramos la pluralidad de significaciones del ser y lo uno. Pero no reconocer esa pluralidad

99 *Arg. sofíst.,* 10, 170 *b* 12.

100 *Ibid.,* 170 *b* 28.

101 Encontramos un análisis semejante a propósito de la *imagen* en el *De memoria et reminiscentia* (2, *ad. fin.):* la imagen posee una realidad propia, en cuanto «sensación debilitada», pero también puede funcionar, en el recuerdo, como *signo* que remite a aquello de lo que es imagen; por tanto, la imagen es, sucesivamente, imagen por sí o imagen *de*... según el «modo de contemplación» (τὸ πάθος της θεωρίας, 450 *b* 31) conforme al cual somos dirigidos hacia ella.

102 *Arg. sofíst.,* 10, 170 *b* 20.

103 *Ibid.,* 170 *b* 21. Tal vez hay aquí una alusión a Zenón, cuyo nombre es citado, por lo demás, en este punto de los manuscritos, anque rechazado como glosa por los editores modernos. Podríamos reconstuir así el argumento: si todo ser es uno, como todo es ser, todo será uno. El argumento juega a la vez con una pretendida identidad del ser y lo uno, y con una pretendida *univocidad* de cada uno de los términos *ser* y *uno.* El principio de la solución de Aristóteles consistirá en reconocer, si no la identidad, al menos la *convertibilidad* del ser y lo uno (todo ser es uno *en un sentido,* todo uno es ser *en un sentido*), a reserva de distinguir múltiples significaciones del ser y lo uno (así, no todos los seres son unos en el mismo sentido).

no es ni siquiera pensar con falsedad: es no pensar en absoluto; si nosotros afirmamos o dejamos decir, por ejemplo, que todo es uno porque el ser es uno y todo es ser, nos hemos dejado llevar por la identidad de los signos, pero nuestra intención no ha podido seguir nuestro lenguaje, en razón de que la palabra *uno* (y, lo que aquí importa más, la cópula *ser*) están tomadas sucesivamente en acepciones distintas [104]. En general, un paralogismo sólo puede ser tomado por un silogismo en la medida en que nos atenemos a la identidad del signo sin discernir la pluralidad de las significaciones.

La distinción de las significaciones será, pues, el método universal para refutar sofismas. Estos se apoyan en la ambigüedad, la cual, según hemos visto, no es más que la apariencia de la significación; por el mero hecho de denunciar la ambigüedad, suprimiremos la apariencia sofística: «A los argumentos que son verdaderos razonamientos se les responde destruyéndolos, *y a los que son sólo aparentes, haciendo distinciones* (τῶν λόγων τοὺς μὲν συλλελογισμένους ἀνελόντα, τοὺς δὲ φαινομένους διελόντα λύειν)» [105]. Nos damos cuenta de la importancia filosófica de dicho método, si pensamos que la homonimia es el procedimiento que usan sistemáticamente los malos filósofos, ésos que, como Empédocles, «nada tienen que decir y fingen, no obstante, decir algo» [106]. Con Aristóteles, el *logos* deja de tener la fuerza de apremio que poseía a ojos de los sofistas; pues el lenguaje tiene sólo el valor de la intención que lo anima, como lo prueba el hecho de que intenciones múltiples pueden ocultarse tras un discurso aparentemente uno. Por eso, al juzgar a los filósofos del pasado, Aristóteles nunca se atendrá a las palabras, sino que buscará, tras la letra, el espíritu, la διάνοια, única que puede dar sentido al *logos* [107].

Por eso, en fin, la distinción que Aristóteles establecía, al principio del libro Γ, entre aquellos que argumentan «para resolver un problema real» y los que hablan «por el gusto de hablar» (λόγου χάριν) [108] era tan sólo una concesión provisional a los sofistas. Pues nunca se habla «por hablar», sino para decir alguna cosa; es inconcebible un discurso que no sea significante, o al menos que no quiera serlo. Tal es el principio de toda argumentación antisofística: los sofistas se encierran en el lenguaje, y quieren encerrar en él a sus adversarios, persuadidos como están de que el lenguaje no remite más que a sí mismo; pero Aristóteles descubre que el lenguaje significa, es decir, que a través suyo se dirige una intención humana hacia las cosas. No existen, pues argumentos que lo sean tan sólo de palabra, y a los que estemos obligados a responder sólo con palabras; todo argumento, el de palabra incluido, revela alguna intención (aunque sea inconsciente), y en el plano de las intenciones puede y debe ser refutado.

[104] Para la significación intrínseca de tales argumentos, cfr. más adelante, 1.ª Parte, cap. III: «Dialéctica y ontología».

[105] *Arg. sofist.*, 18, 176 *b* 35. Pese a la coincidencia terminológica, es obvio que tal método de división no tiene nada que ver con la διαίρεσις platónica: ésta era una división *real*, efectuada (aunque arbitrariamente, según Aristóteles) en el interior de los géneros, mientras que, en Aristóteles, se trata sólo de distinciones en principio *semánticas* (aunque más adelante veremos que no dejan de tener cierto alcance real).

[106] *Retórica*, III, 5, 1407 *b* 12 ss.

[107] Cfr. 1.ª parte, cap. 1.°, p.

[108] Γ, 5, 1009 *a* 16-22. Cfr. más arriba, pp. 94-95.

* * *

Es este paso del plano de las palabras al de las intenciones, que Aristóteles obliga a dar a sus adversarios los sofistas, el que constituye el nervio de la argumentación del libro contra los negadores del principio de contradicción. Tal principio, reconoce Aristóteles, no puede ser demostrado, puesto que es el fundamento de toda demostración: demostrarlo sería incurrir en petición de principio. Ahora bien: es posible establecerlo por vía de refutación (ἀποδεικνύναι ἐλεγκτικῶς) [109], es decir, refutando a sus negadores. Pero ¿evitaremos así la petición de principio? Si la refutación es un silogismo [110], ¿no supondrá ella misma el principio que se discute? ¿Bastará con advertir que los sofistas, al negar el principio de contradicción, se contradicen a sí mismos, por cuanto consideran esa negación verdadera, con exclusión de la afirmación que la contradice? [111]. Tampoco

[109] Γ, 4, 1006 *a* 11.

[110] Esto es lo que parece desprenderse de la definición que dan de ella los *Primeros Analíticos*, II, 20, 66 *b* 11: «La refutación... es el silogismo de la contradicción» (es decir, el silogismo que establece la proposición contradictoria de aquella que se refuta). Cfr. *Arg. sofist.*, 9, 170 *b* 1. Pero en la *Retórica*, Aristóteles admite que «la refutación difiere del silogismo» (II, 22, 1396 *b* 24). En la práctica, el término ἔλεγχος designa un modo de argumentación más personal que el silogismo: se trata principalmente de hacer ver que la afirmación del adversario se destruye a sí misma en el momento en que se expresa; el ἔλεγχος sería entonces una refutación que el adversario se hace a sí mismo, y el papel del dialéctico consistiría sólo en hacerle ser consciente de dicha «autorrefutación». Es lo que podría llamarse, de acuerdo con la expresión propuesta por el P. ISAYE («La justification critique par rétorsion», *Revue philosophique de Louvain*, 1954, pp. 205-33), un *argumento por retorsión*. Un buen ejemplo de ese argumento nos lo da *Fís.*, VIII, 3, 254 *a* 27: negar el movimiento sigue siendo afirmar el movimiento, puesto que la opinión es ella misma un movimiento del alma. Se ha intentado relacionar ese modo de argumentación con el empleado en el *Si fallor, sum* de San Agustín, y en el *cogito* (o más bien *dubito) ergo sum* de Descartes, e incluso se ha llegado a plantear si no habría en aquél una posible fuente del *cogito* (cfr. P.-M. SCHULL, «Y a-t-il une source aristotélicienne du cogito», *Revue philosophique*, 1948, pp. 191-94).

[111] En general, así es como las exposiciones del aristotelismo resumen la

se evitaría así el reproche de petición de principio: pues ¿en nombre de qué, sino del principio de contradicción, objetamos sus contradicciones a unos adversarios que niegan precisamente ese principio? Hay que buscar, pues, en otra parte —y en otra parte que en una refutación de forma silogística— la clave de la argumentación de Aristóteles: «El principio de todos los argumentos de esta naturaleza no consiste en pedirle al adversario que diga que algo es o no es (pues de esa suerte podría pensarse que se supone lo que está en cuestión), sino en pedirle que signifique algo, tanto para sí mismo como para los demás (ἀλλὰ τὸ σημαίνειν γέ τι καὶ αὑτῷ καὶ ἄλλῳ)» [112]. Podríamos extrañarnos de esa advertencia, si, lejos de ser una arbitraria solicitud del refutador, no fuese consustancial, de algún modo, al lenguaje mismo: «Eso es completamente necesario, si él quiere decir realmente algo; en caso contrario, efectivamente, no habría para semejante hombre un lenguaje, ni consigo mismo ni con los demás» [113]. Para poder ejercitar la refutación, por consiguiente, es necesario y suficiente que «el adversario diga alguna cosa» [114]. Pues, si habla, hay por lo menos algo que no puede dejar de admitir: que sus palabras poseen un sentido.

Así llegamos a ese «algo definido» [115], a ese principio común a los dos adversarios, que es fundamento indispensable de todo diálogo [116]. Sólo que, en este caso, tal principio no pertenece al orden del discurso ni puede hacerlo, pues, si perteneciese, caeríamos de nuevo en petición de principio: supondríamos que el adversario ha concedido precisamente aquello que pone en cuestión, a saber, que cierta proposición (aquí, la de que *las palabras tienen un sentido*) es verdadera, con exclusión de su contradictoria. Pero en realidad no hay petición de principio, pues el fundamento del diálogo, y con él el de la refutación, se halla más acá del discurso: que «las palabras tengan un sentido» no es una proposición más entre otras, sino la condición de posibilidad misma de todo discurso. Aristóteles no le pide al sofista que la admita como principio (pues el sofista le rechazaría, ya que niega el principio de contradicción, ese principio de princi-

argumentación de Aristóteles. Cfr. L. ROBIN, *Aristote*, p. 104: se trataría de hacer ver, en ese pasaje, que «los que los niegan los primeros principios establecen el legítimo fundamento de ellos, en virtud del hecho mismo de sus propias contradicciones»; M.-D. PHILIPPE, *Initiation à la philosophie d'Aristote*, p. 123: «Las propias palabras del adversario... muestran con evidencia que el objetante se halla en contradicción consigo mismo», etc.

112 Γ, 4, 1006 *a* 18.

113 1006 *a* 22.

114 1006 *a* 12.

115 1006 *a* 25.

116 Cfr. K, 5, 1062 *a* 11: «Los que tienen que discutir entre sí deben ponerse de acuerdo sobre algún punto; sin que se dé esta condición, ¿cómo podría haber discusión común a los dos?»

pios, en cuya virtud un solo principio, en general, puede ser establecido) [117]; sino que le basta con que el sofista hable, pues entonces da testimonio, mediante el ejercicio de la palabra (cualquiera que sea su contenido), de la esencia del discurso, que es la significación: testimonio vital en cierto modo, que sigue estando más acá de la expresión, pero que bastará para poner al sofista en conflicto consigo mismo. Pues, como observa Aristóteles, el sofista, «al suprimir el discurso, se sirve del discurso» [118], y, en su virtud, podríamos añadir con Aristóteles, «cae bajo el peso del discurso» [119]. Por lo tanto, es él, y no su adversario, quien comete petición de principio, pues, a fin de argumentar, se vale de aquello mismo que está en cuestión: el valor del discurso. Puede añadirse —y, tras la petición de principio, ésa es la segunda falla en su argumentación— que en el preciso instante en que niega el valor del discurso, da testimonio de él —si no con las palabras, al menos en espíritu— en virtud de aquel mismo rechazo: aquí es donde podríamos ver una «contradicción» en su actitud, si bien a condición de percatarnos de un conflicto más profundo que el expresado en palabras, un conflicto que podría llamarse vital y, en cierto modo, «antepredicativo», puesto que no opone tal o cual proposición a tal o cual otra, sino «lo que se piensa» a «lo que se dice» [120].

Tal es, pues, el principio aristotélico de la «refutación». Pero ésta quedaría incompleta si sobreviniera aún una duda sobre lo que conlleva el carácter significante del lenguaje. Pues pudiera ocurrir que una misma palabra significase esto y aquello, es decir, esto y no-esto; por ejemplo, que la palabra *hombre* significase tanto el no-hombre como el hombre; en tales condiciones, el principio de contradicción ya no tendría valor, pues de una cosa podría decirse que es «así y no-así» [121] (por ejemplo, de Sócrates, que es hombre y no-hombre). Pero Aristóteles responde sin mucho trabajo que, si una

117 «Toda demostración se remite a este principio último, pues es principio naturalmente, incluso para todos los demás axiomas» (Γ, 3, 1005 *b* 32).

118 ALEJ., 274, 27: Ἀναιρῶν δὲ λόγον χρῆται λόγῳ.

119 Ἀναιρῶν δὲ λόγον υπομένει λόγον. (Γ, 4, 1006 *a* 26) .

120 «Es imposible en cualquier caso concebir que la misma cosa es y no es, como algunos creen que dijo Heráclito. Pero *no es necesario que se piense todo lo que se dice*» (Γ, 3, 1005 *b* 24). Por lo demás, es cierto que Aristóteles afirma de su adversario que, «al mismo tiempo, dice una cosa y no la dice» (4, 1008 *b* 9; cfr. 1008 *a* 21). Si Aristóteles opone aquí el *decir* al *decir*, y no el *decir* a la *intención*, es porque no puede separarse *normalmente* la palabra de la intención, el *decir* del *querer decir*: el error de los sofistas —error que se denuncia por sí mismo— ha sido creer que podían *decir* cosas que no podían razonablemente *querer decir*, de manera que su intención real se rebela contra su discurso explícito, reduciéndolo a palabras vacías de sentido, a simples *flatus vocis*. En este sentido es en el que, a la vez, dicen y no quieren decir —o sea, no *pueden* querer decir— una misma cosa.

121 Γ, 4, 1006 *a* 30.

misma palabra pudiera presentar una pluralidad indefinida de significaciones, todo lenguaje sería imposible, pues cada palabra ya no remitiría a una intención, sino a una infinidad de intenciones posibles: «No significar una única cosa, lo hemos visto, es como no significar nada en absoluto»[122].

Ahora bien, ¿qué es lo que nos garantiza que tal o cual palabra conserva una única significación? Dicho con más precisión: puesto que, por sí misma, no es más que un «sonido», y su significación le viene de la intención humana que la anima, ¿cómo es que intenciones múltiples (empezando por la mía y la de mi interlocutor) van a ponerse de acuerdo en cuanto a la imposición de un mismo sentido? ¿Se dirá que la unidad de significación se basa en la universalidad de una convención? Hemos visto, sin duda, que Aristóteles, con su noción de σύμβολον, insiste en el carácter «convencional» de la significación de las palabras. Pero con ello quería decir que éstas no eran significantes por naturaleza, y que su sentido sólo podía proceder de una intención significante: no por ello negaba que dicha intención pudiera ser universal. El recurso a la «convención» no excluye, pues, la universalidad de la convención, pero no por ello la explica: lo convencional nunca es universal más que por accidente, no por esencia. Ello supuesto, dentro de la hipótesis «convencionalista» —que explicaría por la mera convención la fuerza significante de las palabras— sería un milagro permanente que el lenguaje tenga un sentido, es decir, un único sentido. Por lo tanto, Aristóteles no puede quedarse ahí: si las intenciones humanas, como atestigua la experiencia, se corresponden en el diálogo, es preciso que ello ocurra en un terreno que fundamente objetivamente la permanencia de ese encuentro. Dicha unidad objetiva, en la cual se basa la unidad de la significación de las palabras, es lo que Aristóteles llama la *esencia* (οὐσία), o también la quididad, el *lo que es* (τὸ τί ἐστι). «Por significación única entiendo aquí lo siguiente: si *hombre* significa tal cosa y si algún ser es el hombre, *tal cosa* será la esencia del hombre (τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι)»[123]. Dicho de otro modo: aquello que garantiza que la palabra *hombre* tiene una significación única es, al mismo tiempo, lo que hace que todo hombre *es* hombre, a saber, su quididad de animal racional o de «animal bípedo»[124]. Decir que la palabra *hombre* significa alguna cosa —o sea, una sola cosa— es decir que, en todo hombre, aquello que hace que sea hombre y que lo llamemos así es siempre una sola y misma esencia. La permanencia de la esencia se presupone así como fundamento de la unidad del sentido: las palabras tienen un sentido porque las cosas tienen una esencia.

[122] 1006 *b* 7.
[123] 1006 *a* 32.

Así se aclara al fin la refutación que hace Aristóteles de los adversarios del principio de contradicción. Hasta ahora, parecía que seguíamos moviéndonos en el plano del lenguaje, cuando lo que sucede es que el principio en cuestión es un principio ontológico («es imposible que la misma cosa sea y no sea, en un solo y mismo tiempo»)[125], y su estudio compete, según la opinión misma de Aristóteles, a la «ciencia del ser en cuanto ser»[126]. Aristóteles ha previsto la objeción: «La cuestión no está en saber si es posible que la misma cosa sea y no sea a la vez un hombre en cuanto hombre, sino *en cuanto a la cosa misma* (μὴ... τὸ ὄνομα, ἀλλὰ τὸ πρᾶγμα)»[127]. Y es el análisis de los fundamentos del lenguaje (análisis al que los sofistas se negaban, alegando que el lenguaje, pues era él mismo un ser, no necesitaba fundamento alguno fuera de sí mismo) el que revela a Aristóteles que el plano de la denominación remite al plano del ser, puesto que sólo la identidad del ser autoriza la unidad de la denominación. Ello supuesto, la exigencia «lingüística» de unidad en la significación y el principio ontológico de identidad se confunden, puesto que la primera tiene sólo sentido en virtud del segundo: «Significar la esencia de una cosa es significar que nada distinto de eso es la quididad de tal cosa»[128]. Sigue siendo cierto, con todo (y tendremos que volver a menudo sobre esta observación), que el principio de identidad, a falta de poder ser directamente demostrado, aparece como dependiente, al menos en sus condiciones de implantación, de una reflexión sobre el lenguaje. Empero, resulta establecido, o más bien supuesto, por el lenguaje, como aquello que es previo a todo lenguaje, pues es su fundamento: al principio, no sólo lógico, sino ontológico, de contradicción, es descubierto inicialmente por Aristóteles como la condición de posibilidad del lenguaje humano.

De esta manera, la refutación de la negación sofística del principio de contradicción (negación a la que se reconducen, en último análisis, todos los argumentos sofísticos, lo mismo que, a la inversa, el principio de contradicción es el principio de toda demostración) lleva a Aristóteles a precisar, a través de una especie de análisis regresivo de las condiciones de posibilidad, las relaciones entre lenguaje, pen-

[124] *Ibid.*, 1006 *a* 32.
[125] K, 5, 1061 *b* 36. Aristóteles enuncia siempre el principio de contradicción como una ley del ser (cfr. *De Interpr.*, 6, 17 *a* 34; *Arg. sofist.*, 5, 167 *a* 23; *Met.*, Γ, 3, 1005 *b* 18). El principio lógico: «Una proposición no puede ser a la vez verdadera y falsa», o «Dos proposiciones contradictorias no pueden ser verdaderas al mismo tiempo», es sólo un corolario del primero: «Si es imposible que los contrarios pertenezcan a la vez a un mismo sujeto... es imposible, para un mismo hombre, concebir al mismo tiempo que una misma cosa es y no es» *(ibid.*, 1005 *b* 26).
[126] Γ, 3, 1005 *a* 28.
[127] Γ, 4, 1006 *b* 21.
[128] *Ibid.*, 1007 *a* 26.

saminto y ser. La condición de posibilidad de ese discurso interior que es el pensamiento y de ese discurso proferido que es el lenguaje reside en que las palabras tengan un sentido definido, y lo que hace posible que las palabras tengan un sentido definido es que las cosas tengan una esencia. Pero es más interesante todavía el proceso que sigue Aristóteles en esa refutación, y, más en general, en su refutación de los argumentos sofísticos. La fuerza de los sofistas consistía, como hemos visto, en imponer al adversario su propio terreno: el de los discursos. A diferencia de Platón, Aristóteles parece aceptar por un momento dicha exigencia, al decidir volver en contra de los sofistas un procedimiento que es él mismo de inspiración sofística: la refutación. Pero el ejercicio de la refutación revela a Aristóteles que ninguna refutación es solamente verbal: refutar un argumento es, en primer lugar, comprenderlo, puesto que a través suyo es imposible que el adversario no haya querido decir alguna cosa. Nos percatamos entonces de que tal o cual argumento, que es correcto en el plano del decir, no lo es en el del querer decir: detrás de la unidad del signo se oculta una pluralidad de intenciones inconfesadas o acaso inconscientes, pero que en todo caso la refutación no puede dejar de tener en cuenta, pues la comunicación y el diálogo pueden establecerse en el plano de las intenciones, y sólo en él. Así pues, el lenguaje —y por eso es significante— nos remite, querámoslo o no, a las intenciones humanas que lo animan; en este sentido, toda refutación acaba por ser una argumentación *ad hominem*[129]: «Los que sólo quieren rendirse a la fuerza del discurso piden lo imposible»[130]. Lo que los sofistas dicen queda refutado de hecho por lo que piensan y lo que hacen: «¿Por qué nuestro filósofo se encamina hacia Megara, en vez de quedarse en casa pensando que va allí? ¿Por qué, si de madrugada encuentra un pozo o un precipicio, no se dirige hacia él, sino que, por el contrario, se muestra precavido, como si pensara que caer en él no es a la vez malo y bueno? Está claro que estima que una cosa es mejor y otra peor. Si ello es así, debe también creer que tal cosa es un hombre y que tal otra no lo es»[131]. Nunca se habla, entonces, «por

129 «Verdades tales no conllevan demostración propiamente dicha, sino sólo una prueba *ad hominem* (πρὸς τόνδε)» (K, 5, 1062 *a* 1). Pero tal prueba no es *ad hominem* más que como último recurso, y aún en tal caso dicho recurso está filosóficamente justificado por medio del reconocimiento del fundamento humano de todo discurso. En esto difieren las refutaciones de Aristóteles de una crítica como la de PLATÓN en el *Eutidemo*, que se contenta con arrojar descrédito y ridículo sobre los sofistas, sin ver dónde reside el vicio de sus argumentos.

130 Γ, 6, 1011 *a* 15.

131 Γ, 4, 1008 *b* 13 ss. Este procedimiento de refutación, consistente en oponer lo que el adversario dice a lo que realmente piensa y a lo que hace, volverá a ser empleado por los estoicos de la época imperial, en su polémica contra los escépticos (cfr. EPICTETO, *Coloquios*, II,20,1 y 28,31).

el gusto de hablar», si es cierto que toda palabra es palabra acerca del ser, que compromete por ello a quien la pronuncia.

Más aún: es en el momento mismo en que creen dominar el lenguaje cuando los sofistas se dejan dominar por él, y, por haber querido tener razón en el plano del discurso, acaban por extraviarse en el plano del pensamiento, y en él deben ser refutados. Tal parece ser el sentido de la inversión sugerida por Aristóteles en los *Argumentos sofísticos* entre argumentos de palabra y argumentos de pensamiento. El argumento que se funda en la ambigüedad parece ser el tipo mismo de argumento de palabra, y efectivamente en ese caso ambos adversarios saben a qué atenerse sobre la naturaleza verbal del argumento; pero entonces puede también decirse que ya no hay argumento. No sucede lo mismo si, como el sofista desea, la ambigüedad es ignorada por el interlocutor. «Si la palabra tiene sentidos diversos, pero quien responde no se da cuenta de la ambigüedad, ¿cómo no decir en este caso que quien interroga se dirige con su argumento al pensamiento de quien responde?»[132]. En efecto: este último cree entonces pensar una cosa única a través de la palabra única, y en este caso hay argumento, aunque sea un argumento aparente. Pues bien: la apariencia (que no es sólo verbal, sino que engaña al pensamiento mismo) procede de una ignorancia de la función significante del lenguaje: el que responde no separa su pensamiento del lenguaje que emplea o que recibe de su interlocutor, y por eso sigue creyendo que piensa en el mismo momento de pronunciar palabras vacías de sentido. Por el contrario, reconocer la ambigüedad es librar al pensamiento de sus lazos con el lenguaje, reduciendo éste a su verdadera función: la de un instrumento, cuya única fuerza es la de la intención que en cada instante lo saca de la inanidad.

La experiencia de la distancia, experimentada por vez primera en la polémica contra los sofistas, es por tanto el verdadero punto de partida de la filosofía aristotélica del lenguaje: distancia entre el lenguaje y el pensamiento, del cual no es sino instrumento imperfecto y siempre revocable; distancia entre el lenguaje y el ser, según atestigua, pese a Antístines, la posibilidad de contradicción y error. Con Aristóteles, lo asombroso no es ya que se pueda mentir o errar, sino que pueda significar el ser un lenguaje que descansa en convenciones humanas. La experiencia fundamental de la distancia es corregida entonces por el hecho, no menos incontestable, de la comunicación. A él vuelve siempre, como último recurso, Aristóteles: nada predisponía a las palabras para que fuesen significantes; pero «si no significasen nada, se desplomaría con ello todo diálogo entre los hombres, y, en verdad, hasta con uno mismo»[133]. Asimismo, el análisis más superficial del lenguaje tropieza con el hecho de la equivocidad:

132 *Arg. sofist.*, 10, 171 *a* 17.

¿cómo palabras limitadas en número pueden significar cosas infinitas en número? Y sin embargo, es preciso que la univocidad de las palabras sea la regla y la equivocidad la excepción, pues de no ser así todo diálogo sería imposible. Ahora bien: el diálogo es posible entre los hombres, pues existe; por consiguiente, las palabras tienen sentido, es decir, un solo sentido.

Si la experiencia de la distancia, al separar el λόγος del ὄν, parecía desalentar cualquier proyecto de ontología, la experiencia de la comunicación vuelve a introducir su necesidad. Si los hombres se entienden entre sí, se requiere una base para su entendimiento, un lugar en el que sus intenciones se encuentran: y ese lugar es el que libro Γ de la *Metafísica* llama el ser (τὸ εἶναι) o la *esencia* (ἡ οὐσία). Si los hombres se comunican, lo hacen *dentro* del ser. Cualquiera que sea su naturaleza profunda, su esencia (si la cuestión de la esencia del ser puede tener sentido), el ser resulta presupuesto en principio por el filósofo como el horizonte objetivo de la comunicación. En ese sentido, todo lenguaje —no en cuanto tal, sino en la medida en que es comprendido por el otro [134]— es ya una ontología: no un discurso inmediato sobre el ser, como quería Antístenes, y menos aún un ser él mismo, como creía Gorgias, sino un discurso que sólo puede ser comprendido si se supone el ser como fundamento mismo de su comprensión. Desde tal punto de vista, el ser no es otra cosa que la unidad de esas intenciones humanas que se responden unas a otras en el diálogo: terreno siempre presupuesto y que nunca está explícito, sin el cual el discurso quedaría concluso y el diálogo sería inútil. La ontología como discurso total acerca del ser se confunde, pues, con el discurso en general: es una tarea infinita por esencia [135], pues no podría tener otro final que el del diálogo entre los hombres. Pero una ontología como ciencia puede proponerse inicialmente una tarea más modesta y realizable dentro de su principio: establecer el conjunto de las condiciones *a priori* que permiten a los hombres comunicarse por medio del lenguaje. Igual que cada ciencia se apoya en principios o axiomas, que delimitan las condiciones de su extensión y validez, así el discurso en general presupone *axiomas comunes* (como el principio de contradicción), cuyo sistema sería la ontología, que constituye así lo que podríamos llamar, sin apartarnos exageradamente del

133 *Met.*, Γ, 4, 1006 *b* 8.

134 Esta reserva permite presentir el papel privilegiado de la dialéctica en la constitución de la ontología. Cfr. más adelante, cap. III: «Dialéctica y ontología».

135 «Es una tarea indefinida (ἀόριστα) la de enterarse de todas las razones que hacen aparentes las refutaciones a cualquier hombre» (y no sólo al hombre «competente» en tal o cual género particular del ser) *(Arg. sofist.*, 9, 170 *b* 7). Cfr. *ibid.*, 170 *a* 23 (infinidad de las demostraciones posibles), 170 *a* 30 (correlativa infinidad de las refutaciones posibles).

propio vocabulario de Aristóteles, una axiomática de la comunicación [136].

La teoría aristotélica del lenguaje presupone, pues, una ontología. Ahora bien: inversamente, la ontología no puede hacer abstracción del lenguaje, y ello no sólo por la razón general de que toda ciencia necesita palabras para expresarse, sino por una razón que le es propia: aquí, el lenguaje no es sólo necesario para la expresión del objeto, sino también para su constitución. Mientras que el discurso encuentra su objeto bajo el aspecto de tal o cual ser determinado que existe independientemente de su expresión, el hombre no habría pensado jamás en plantear la existencia del ser en cuanto ser, sino como

136 Aristóteles toma el término *axioma* del lenguaje de las matemáticas (Γ, 3, 1005 *a* 20), pero amplía su uso: designa con él uno de los principios del silogismo, no *lo que* es demostrado (ὅ), ni aquello a que se refiere la demostración (περὶ ὅ), sino aquello *a partir de lo cual* (ἐξ ὧν) y *por lo cual* (δι' ὧν) procede la demostración *(Anal. Post.*, I, 7, 75 *a* 41; 10, 76 *b* 14). Cada ciencia posee así un cuerpo de axiomas. Pero además de los axiomas propios de cada ciencia, existen axiomas comunes a todas (por ejemplo, el principio de contradicción), que, por el hecho de «abarcar todos los seres», competen a la ciencia del ser en cuanto ser (Γ, 3, 1005 *a* 22). No obstante, como veremos, tal ciencia existe sólo a título de *proyecto,* de tal modo que los axiomas comunes, esos axiomas «*que todos los hombres usan,* pues pertenecen al ser en cuanto ser» *(ibid.*, 1005 *a* 23), serán extraídos de hecho, no de un imposible análisis del ser en cuanto ser, sino de una reflexión acerca del diálogo de los hombres entre sí, diálogo del cual los axiomas comunes aparecerán entonces como condición de posibilidad. De esta suerte, la función de los axiomas comunes no es tanto, ni mucho menos, la de revelarnos las propiedades del ser (pues el ser en cuanto ser no puede ser *sujeto* de ningún aserto), cuanto la de asegurar o justificar la coherencia del discurso humano. Pero el axioma (y en esto el uso aristotélico concuerda con el euclídeo), a diferencia de la hipótesis (ὑπόθεσις) y del postulado (αἴτημα), es «aquello que es necesariamente por sí y que debe necesariamente creerse» *(Anal. post.*, I, 10, 76 *b* 23). Hay, pues, una *necesidad* intrínseca del axioma, que bastaría para distinguirlo de una simple convención. Sólo que, si bien el axioma es necesario, nosotros no poseemos por ello su intuición (sin lo cual no se comprendería por qué Aristóteles se toma tanto trabajo por establecer el más fundamental de todos: el principio de contradicción), y el substitutivo de la intuición es aquí la universalidad de la «convención», del «encuentro» dialéctico. No hay, para Aristóteles, contradicción entre convención y objetividad, entre hipótesis y necesidad: el axioma común es una «hipótesis» por cuanto es «supuesto» por el discurso humano, pero es una hipótesis objetiva y necesaria por cuanto el acuerdo entre los hombres y la coherencia de su discurso exigen el ser en cuanto ser como fundamento de ese acuerdo y esa coherencia. Así, pues, la ontología es efectivamente un sistema de axiomas, y, en tal sentido, una «axiomática»; ahora bien (y ello bastaría para distinguir el sentido de esa palabra de su uso moderno, y para aproximarla al sentido euclídeo), es una axiomática objetiva y necesaria: la única axiomática posible del discurso humano. Acerca del principio de contradicción como *axioma común,* cfr. *Met.*, B, 2, 996 *b* 28; acerca de la asimilación de la ciencia del ser en cuanto ser y la ciencia de los axiomas comunes, cfr. *Met.*, Γ, 3, especialmente 1005 *a* 26 ss.; K, 4, 1061 *b* 18.

horizonte siempre presupuesto de la comunicación. Si el discurso no mantiene ya, como en los sofistas, una relación inmediata con el ser, al menos —y por esa misma razón— es mediación obligada hacia el ser en cuanto ser, y ocasión única de su surgimiento. La necesidad de una ontología no se hubiera presentado nunca sin el asombro del filósofo ante el discurso humano: asombro cuyo primer e involuntario estímulo habrán sido las paradojas sofísticas.

Estas consideraciones, a que hemos sido llevados por un análisis de los textos aristotélicos acerca del lenguaje, y, en particular, un análisis del uso aristotélico de la noción de significación, no pretenden decir nada por anticipado sobre el contenido mismo de la ontología aristotélica, sino tan sólo mostrar de qué modo pudo nacer en Aristóteles, y no en sus predecesores, el proyecto de una ontología como ciencia autónoma. El análisis del lenguaje, reconocido como significante, nos ha hecho rebasar el plano «objetivo» de las palabras, único que conocen los sofistas, en dirección al plano, problemático siempre al ser «subjetivo», de las intenciones. Pero el acuerdo, o al menos el encuentro de éstas en el seno de la realidad humana del diálogo, nos ha llevado a presuponer como lugar de dicho encuentro una nueva objetividad, que es la del ser. La objetividad del discurso, puesta en peligro por la subjetividad de la intención (la cual, considerada aisladamente, corría el riesgo de aparecer como convención) queda al fin restaurada en nombre de la intersubjetividad del diálogo.

El proyecto de una ontología aparece así ligada, en Aristóteles, a una reflexión, implícita pero siempre presente, sobre la comunicación. Este carácter antropológico [137], desde el principio, del proyecto aristotélico bastaría para distinguirlo de todos los discursos pretenciosos, pero en definitiva «balbucientes», acerca del ser, efectuados por sus predecesores: su defecto común ha sido el de querer averiguar los elementos (στοιχεῖα) del ser antes de distinguir las distintas significaciones de la palabra humana sobre el ser [138]. Pero la antropología, como se verá, no excluye el rigor: el análisis aristotélico de las significaciones del ser, al sustituir a la vieja especulación «física» sobre los elementos, va a disipar por fin la fundamental ambigüedad que había impedido hasta entonces que todos los discursos sobre el ser fuesen algo más que «tartamudeos» [139].

[137] Decimos precisamente *antropológico,* y no *lingüístico,* pues lo que interesa a Aristóteles en el *discurso* no es tanto la estructura interna del lenguaje como el universo de la comunicación. O, al menos, aquélla no le interesa sino en la medida en que refleja o anuncia ésta. Ello, en nuestra opinión, hace insuficientes todas las interpretaciones «lingüísticas» de la ontología aristotélica, cuyo origen se remonta, según parece, a Trendelenburg *(Geschichte der Kategorienlehre),* y que han sido reasumidas por BRUNSCHVICG (cfr. especialmente *Les âges de l'intelligence,* pp. 57 ss.).

[138] Ὅλως τε τὸ τῶν ὄντων ζητεῖν στοιχεῖα μὴ διελόντας πολλαχῶς λεγομένων, ἀδύνατον εὑρεῖν (A, 9, 992 *b* 18).

2. La multiplicidad de las significaciones del ser: el problema

La refutación de los paralogismos sofísticos ha llevado a Aristóteles a admitir, como fundamento de la comunicación entre los hombres, la existencia de unidades objetivas de significación, que él llama esencias. Inevitablemente, si siguiéramos el razonamiento de los sofistas, habría que admitir que no hay esencias y que todo es accidente [140]. O también: si una teoría de la significación conduce a una ontología de la esencia, una teoría —o más bien una práctica— de la equivocidad conduce a lo que aparece primero como una ontología del accidente, pero pronto será denunciado como la negación misma de toda ontología. De este modo, el absurdo de una ontología que reduciría el ser al accidente va a confirmar, *a contrario,* el resultado de los análisis de la significación.

¿Qué sucedería, en efecto, si un nombre pudiera tener varias significaciones (relación que, en espera de un más amplio análisis, designaríamos con el término corriente de *equivocidad)?* Sin duda, podríamos seguir atribuyendo ese nombre a una cosa: podría decirse así que Sócrates es hombre; pero la palabra *hombre,* al tener por hipótesis varias significaciones, no significaría sólo la esencia del hombre, sino también la esencia del no-hombre, o más bien la no-esencia del hombre. Decir que Sócrates es hombre implicaría entonces que Sócrates es hombre y no-hombre. Sin duda, no hay en eso contradicción alguna: «Nada impide, en efecto, que el mismo hombre sea hombre y blanco, e innumerables otras cosas» [141]. Pero sólo se escapa a la contradicción haciendo de *hombre* un atributo de Sócrates entre otros, en vez de la designación de su esencia. En la perspectiva de la equivocidad, *hombre* no puede significar la esencia del hombre (pues la esencia es una, y entonces la significación sería también una), sino que significa tan sólo alguna cosa de Sócrates. La práctica sofística del lenguaje impide así privilegiar cualquier atributo, sea el que sea: de ninguno podemos decir que expresa la esencia de la cosa, pues la esencia es única, mientras que la atribución es *ad libitum.* Vemos así la diferencia entre un lenguaje atributivo, o sea, a fin de cuentas, adventicio y alusivo, y un lenguaje significativo: en el plano de la atribución, es legítimo decir que una cosa es esto

[139] A, 10, 993 *a* 15.

[140] Cfr. Γ, 4, 1007 *a* 22, 33.

[141] Γ, 4, 1007 *a* 10. Resumimos aquí toda la argumentación de las líneas 1007 *a* 9-*b* 18.

y no-esto; pero en el plano de la significación habría en ello una contradicción. «Significar la esencia de una cosa es significar que nada distinto de eso es la esencia de esa cosa» [142]. La unidad de la significación expresa y supone la incompatibilidad de las esencias [143]. Inversamente, en la perspectiva de la equivocidad, no hay más que atributos, o, como dice aquí Aristóteles, accidentes (συμβεβηκότα) o sea, determinaciones que pueden pertenecer a una cosa, pero también no pertenecerle, y cuyo número es, por tanto, indeterminado.

Desde este punto de vista, Aristóteles asimila accidente y predicado, de suerte que advertimos de entrada el absurdo de una teoría cuyo postulado inexpresado sería que «todo es accidente»: «Si se dice que todo es accidente, no habrá ya sujeto primero de los accidentes, si es cierto que el accidente significa siempre el predicado de un sujeto (καθ'ὑποκειμένου τινὸς σημαίνει τὴν κατηγορίαν), La predicación deberá entonces proceder al infinito» [144]. En efecto: así como el movimiento supone un motor no movido, o la demostración una premisa no deducida [145], igualmente la predicación supondrá un primer sujeto no atributo, lo que es una de las definiciones de esencia [146]. ¿Y no cabría decir, ciertamente, que los predicados podrían atribuirse unos a otros, en una especie de predicación recíproca e infinita? [147]. «Pero eso es imposible —responde Aristóteles—, pues nunca hay ni siquiera más de dos accidentes ligados uno con otro: ... un accidente sólo es accidente de otro accidente si ambos son accidentes de un mismo

142 Γ, 4, 1007 *a* 26.

143 Cfr. *ibid.*, 1006 *b* 13 ss.: «Es imposible que la esencia del hombre pueda significar precisamente la no-esencia del hombre, si *hombre* significa no sólo el atributo de un sujeto determinado, sino también un sujeto determinado» (εἰ τὸ ἄνθρωπος σημαίνει μὴ μόνον καθ'ἑνός, ἀλλὰ καὶ ἕν).

144 *Ibid.*, 1007 *a* 33.

145 Cfr. Introducción, cap. II.

146 «Aquello que no puede ser afirmado de un sujeto, sino de lo cual se afirma cualquier otra cosa» (Δ, 8, 1017 *b* 13). A este sentido de la palabra οὐσία convendría, en rigor, la traducción tradicional de *substancia*. Pero evitaremos este último vocablo por dos razones: 1) *Históricamente*, el latín *substantia* es la transcripción del griego ὑπόστασις y sólo fue usado tardíamente, e incorrectamente, para traducir οὐσία (Cicerón emplea aún en este sentido *essentia*); 2) *Filosóficamente*, la idea sugerida por la etimología de sub-stancia conviene sólo a lo que Aristóteles declara que no es más que uno de los sentidos de la palabra οὐσία aquel en que dicha palabra designa, en el plano «lingüístico», el sujeto de la atribución, y en el plano físico, el substrato del cambio; pero no conviene a aquel en que οὐσία designa «la forma y configuración de cada ser» (Δ, 8, 1017 *b* 23). Acerca de la historia de las traducciones de οὐσία, cfr. E. GILSON, «Note sur le vocabulaire de l'être», *Mediaeval Studies*, VII, 1946, pp. 150-58.

147 Esta hipótesis no es gratuita. Apunta con anticipación a un idealismo que vería en la cosa, según la expresión de Lachelier, «un entrelazamiento de propiedades generales», y en el universo un sistema de «relaciones sin términos».

sujeto: digo, por ejemplo, que el blanco es músico y que el músico es blanco sólo porque ambos son accidentes del hombre» [148]. Y además se trata de una predicación sólo en sentido impropio, referida en último análisis a una predicación más fundamental: la que remite el accidente *blanco* o el accidente *músico* al sujeto Sócrates. En ambos casos, la esencia es necesaria, sea como sustrato común de dos accidentes y fundamento de la atribución del uno al otro, sea como sujeto inmediato de la atribución. Los sofistas jamás definirán a Sócrates diciendo que es esto y no-esto, incluso en el caso de que este último término comprendiese la infinidad de posibles accidentes de Sócrates: «Pues semejante colección de atributos no hace un ser único» [149]. No sólo es imposible que los accidentes existan sin la esencia, sino que tampoco la esencia se reduce a la totalidad de sus predicados.

La equivocación de los sofistas consiste, pues, en moverse únicamente en el dominio del accidente [150], o más bien en no ver que el accidente no tiene otra realidad que la que extrae de su pasajera adherencia a su sujeto, es decir, a una esencia: «Quienes hacen de los atributos el objeto [único] de su examen se equivocan, no por considerar objetos extraños a la filosofía [151], sino por olvidar que la esencia, de la que no tienen una idea exacta, es anterior a sus atributos» [152]. Por consiguiente, Aristóteles verá el remedio contra los argumentos de los sofistas no tanto en la consideración exclusiva de la esencia como en la distinción entre esencia y accidente. Es conocido, no sólo a través de Aristóteles, sino del *Eutidemo* de Platón, el famoso problema cuya resolución, nos dirá Aristóteles, es propia del oficio de filósofo [153]: ¿es Sócrates idéntico a Sócrates sentado? O también: ¿es Corisco idéntico a Corisco músico? [154]. Instruir a Clinias —mostraba más vigorosamente el *Eutidemo* de Platón— es matarlo, pues suprimir a Clinias ignorante es a un tiempo suprimir a Clinias [155]. Tales argumentos son insolubles si el ser se reduce a la serie de sus accidentes, pues en tal caso suprimir uno solo de sus accidentes es suprimir el ser mismo [156]. Por el contrario, la distin-

148 Γ, 4, 1007 *b* 1.

149 *Ibid.*, 1007 *b* 10.

150 E, 2, 1026 *b* 15.

151 Pues la filosofía, como toda ciencia demostrativa, trata sobre atributos (cfr. *Anal. post.*, espec. I, 7, 75 *a* 40), y, en cuanto filosofía, no tiene dominio propio, tratando entonces de la totalidad de los posibles atributos de los seres.

152 Γ, 2, 1004 *b* 8. La alusión a los sofistas es atestiguada aquí por Alejandro (258, 30).

153 Γ, 2, 1004 *b* 1.

154 E, 2, 1026 *b* 18; *Arg. sofist.*, 22, 179 *a* 1.

155 *Eutidemo*, 283 *d:* «Queréis que Clinias se haga sabio, por tanto que deje de ser ignorante, por tanto que deje de ser: queréis, por tanto, su muerte.»

156 Esta consecuencia resulta particularmente flagrante en otro sofisma de

ción entre esencia y accidente permite explicar la permanencia de Sócrates como sujeto de atribución a través de la sucesión de sus atributos. También aquí el error de los sofistas ha consistido en reducir la significación a la atribución, o al menos en no reconocer otra forma de significación que la *significación artibutiva* (σημαίνειν καθ'ἑνός): modo de significación que está justificado en su orden propio, pero que no debe hacerse pasar subrepticiamente por lo que no es, a saber, una *significación esencial* (σημαίνειν ἕν). No debemos «establecer identidad entre las expresiones: significar un sujeto determinado, y significar alguna cosa de un sueto determinado; pues si fuera así, entonces el músico, el blanco y el hombre significarían también una misma cosa, y, en consecuencia, todos los seres serían un solo ser, puesto que serían sinónimos (συνώνυμα)» [157]. En efecto: si consideramos que toda predicación accidental significa la esencia (y eso es lo que hacen los sofistas, para quienes el discurso se reduce a predicaciones accidentales), habrá que decir que la esencia tiene varios nombres; más aún: que tiene una infinidad de nombres, tantos como posibles accidentes tiene el ser. A la inversa, todos los nombres designarán el mismo ser, por la sola razón de que pueden serle atribuidos en uno u otro momento del tiempo. La tesis *no hay más que accidentes* conduce así paradójicamente a esta otra tesis: *todo es uno.* Lo mismo da decir *no hay esencias* que *no hay más que una esencia,* pues si no hubiera más que una esencia, no podría ser sino la colección, indeterminada por estar siempre inacabada, de la infinidad de accidentes posibles. Pero una infinidad tal, como hemos visto, es imposible y ni siquiera es factible concebirla.

La teoría y la práctica sofísticas del lenguaje no suponen sólo, por tanto, una ontología errónea: conllevan la imposibilidad de cualquier ontología. Ya lo había sospechado Platón que, como recuerda Aristóteles, «no sin razón situaba la sofística en el plano del no-ser (περὶ τὸ μὴ ὄν)» [158]. Sólo que Aristóteles da un contenido preciso a

que Aristóteles nos informa, y conocido bajo el nombre de sofisma del *tapado.* Se pregunta: «¿Conoces a ese hombre que está tapado? —No.» Levanto entonces el velo y aparece Corisco. «¿Conoces a ese hombre? —Sí. —Entonces conoces y no conoces al mismo hombre.» Pero, en realidad, no se trata del *mismo* hombre: entre *Corisco* y *ese hombre tapado* no hay más que una identidad accidental, en el sentido de que a la esencia de Corisco no pertenece el estar tapado. Para el hombre oculto bajo el velo, no es la misma cosa estar tapado *(accidente)* y ser Corisco *(esencia)* (según *Arg. sofist.,* 24, 179 *a* 33, 179 *b* 1, y el comentario de ALEJ., 161, 12; cfr. también *Arg. sofist.,* 17, 175 *b* 19 ss., y el comentario de ALEJ., 125, 16 ss.).

157 Γ, 4, 1006 *b* 15. Este último término no es aquí absolutamente correcto, pues generalmente designa en Aristóteles la *univocidad* (identidad de nombre, identidad de naturaleza). Por ello, ALEJANDRO propone cambiarlo por πολυώνυμα (280, 19), que corresponde, *a parte rei,* a nuestra *sinonimia* (pluralidad de denominaciones, identidad de naturaleza).

158 E, 2, 1026 *b* 14. Cita de PLATÓN: *Sofista,* 254 *a*; cfr. 237 *a.*

esa intuición de Platón: si la sofística ocupa el terreno del no-ser, ello se debe a que «los argumentos de los sofistas se han centrado, digámoslo así, por encima de todo en el accidente» [159], y el accidente es «como un no-ser» [160], un ser que sólo tiene existencia nominal: ὀνόματι μόνον τὸ συμβεβηκός ἐστι, «el accidente existe sólo en virtud de un nombre» [161]. El sentido de esta última frase parece aclarado por un texto de las *Categorías,* que distingue dos clases de predicación κατὰ τοὔνομα y la predicación κατὰ τὸν λόγον [162]. Cuando atribuyo al hombre el predicado *blanco,* le atribuyo de hecho el nombre «blanco» y no la definición (λόγος) del blanco, y más, aún, esa atribución nominal sólo es posible en virtud de la conjunción precisamente accidental del hombre y la blancura: «Por lo que se refiere a los seres que son en un sujeto [i. e., los predicados], casi nunca son atribuidos al sujeto ni su nombre ni su definición. No obstante, en ciertos casos [163], nada impide que el nombre sea atribuido al sujeto; pero es imposible que lo sea la definición: por ejemplo, el blanco inherente a un sujeto —a un cuerpo— es atribuido a un sujeto (pues se dice que un cuerpo es blanco), pero la definición de «blanco» nunca podrá serle atribuida al cuerpo» [164]. Dicho de otro modo: de que tal cuerpo sea *blanco* o *negro,* no puede inferirse que *sea* blancura o negrura, sino sólo que pueden aplicársele las denominaciones «blanco» o «negro». Sin duda, el hombre-blanco existe como un todo concreto. Pero lo que tiene una existencia sólo nominal es el accidente aislado de su pertenencia al sujeto: y así, el blanco sería un no-ser si, «en ciertos casos», el lenguaje no lo sacase de su nada para atribuirlo *hic et nunc,* es decir, en virtud de una coincidencia imprevisible y pasajera —contingente, diría Aristóteles— a tal o cual hombre de carne y hueso. El accidente en cuanto tal no tiene más existencia que la que le confiere el discurso predicativo (pues lo que existe en la naturaleza no son esencias con sus accidentes, sino todos concretos); en cuanto cesa la predicación, el accidente retorna al no-ser.

Por eso no hay ciencia del accidente. Así, la ciencia del arquitecto «no se ocupa en modo alguno de lo que les sucederá a quienes vayan a ocupar la casa: por ejemplo, de saber si llevarán o no en ella

159 E, 2, 1026 *b* 15.

160 E, 2, 1026 *b* 21.

161 *Ibid.,* 1026 *b* 13.

162 *Cat.,* 5, 2 *a* 21. La conexión es sugerida por BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles,* p. 16. Brentano propone además otra interpretación, pero que nos parece inaceptable.

163 Es decir, en aquellos casos en que el accidente *adviene* efectivamente al sujeto (pues podrían no haberse encontrado nunca). No podemos seguir en este punto la interpretación de TRICOT *(ad. loc.,* p. 8, n. 3).

164 *Cat.,* 5, 2 *a* 27.

una vida penosa» [165]. No hay en eso desinterés por parte del arquitecto; lo que ocurre es que, por respecto a la esencia de la casa, el posible modo de vida de sus habitantes no posee realidad alguna hasta que una predicación, de momento imprevisible, establezca un vínculo extrínseco entre dicho accidente y aquella esencia [166]. Volvemos a encontrar así, bajo otro aspecto, la idea de que la sofística no es una ciencia, sino la apariencia de la ciencia: el accidente, en efecto —o al menos el accidente que se hace pasar por el ser—, es el correlato de la apariencia sofística.

* * *

Tales análisis parecen rechazar al accidente fuera del ser: si el ser se reduce a la esencia, el accidente es arrojado al no-ser. La crítica de la equivocidad sofística debería conducir a Aristóteles, al parecer, hacia una doctrina de la univocidad del ser: *el ser* (τὸ ὄν) no tendría más significación que la de *la esencia* (οὐσία). Pero la originalidad de Aristóteles reside en evitar esta vía tanto como la anterior. Una nueva reflexión sobre el lenguaje, y en particular sobre la predicación, hará que Aristóteles se aleje de oponer un exclusivismo de la esencia al *dilettantismo* del accidente. Pues, si bien el accidente no es la esencia, la práctica más elemental del lenguaje nos enseña que la esencia

[165] K, 8, 1064 *b* 19; cfr. E, 2, 1026 *b* 6.

[166] Se trata de lo que Kant llamará un juicio *sintético a posteriori*. Ahora bien: sea cual sea la concepción de la ciencia que profesemos, una tal síntesis no puede ser objeto de ciencia *puesto que no existe,* ni siquiera como una posibilidad definida, hasta que una experiencia imprevisible y revocable no la haya autorizado, y sólo durante ese tiempo. El ejemplo del arquitecto sólo es probatorio, evidentemente, en una concepción de la arquitectura que no haga entrar consideraciones de higiene en la definición de la casa. Este «olvido», por lo demás, es asumido expresamente por Aristóteles: «Que el arquitecto produzca la salud es un accidente, pues producir la salud no está en la naturaleza del arquitecto, sino en la del médico, y el arquitecto es médico por arquitecto» (E, 2, 1026 *b* 37). Ciertamente, Aristóteles da otras razones para asimilar el accidente al no-ser; pero tales razones no nos interesan ahora directamente, pues implican una concepción *cosmológica* del accidente: si en el plano «lingüístico» el accidente se define como predicado, en el plano cosmológico es «lo que no es siempre ni lo más a menudo» (E, 2, 1026 *b* 32), es decir, lo que no tiene causa, salvo que se le reconozca como causa la materia (1027 *a* 23), que *no es nada* ella misma, al menos en acto. Presentimos ahí, con todo, la posibilidad de una rehabilitación *cosmológica* del accidente, el cual acaba por ser la regla en un mundo que, como el sublunar, conlleva materia y está por ello sometido a la contingencia. Ese ser menor que es el accidente deberá representar un importante papel en ese mundo menor que es el mundo sublunar. Por otra parte, señalamos una oscilación del mismo tipo a propósito del *universal* y la *opinión,* que, desvalorizados en el plano de la ontología, hallarán no obstante una relativa justificación en la estructura del mundo sublunar. Sobre el *universal,* cfr. p. 114, n. 83. Sobre la *opinión,* cfr. II parte, cap. III: «Dialéctica y ontología».

es el accidente: si la blancura no es el ser del hombre, no por ello es menos cierto que ese hombre es blanco. Acaso Corisco no es hombre y tapado en el mismo sentido [167], pero recurrimos al verbo *ser* en ambos casos, para sagnificar la esencia y el accidente. Entonces ¿es que el ser no significaría sólo la esencia? Y el ser por accidente ¿sería un ser a su modo?

En el texto ya citado del libro Γ, Aristóteles distinguía entre una significación atributiva (καθ' ἑνός) y una significación esencial (σημαίνειν ἕν). En realidad, esta última se expresa, no menos que la primera, bajo la forma de una predicación: así, cuando decimos que Corisco es un hombre, expresamos la esencia de Corisco, pero la expresamos bajo una forma también atributiva. Por tanto, no es entre la significación y la atribución, sino en el interior mismo de la atribución (que es ella misma un caso particular de la significación), por donde debe pasar el corte entre la expresión de la esencia y la del accidente. En un primer momento, Aristóteles tendía a identificar la esencia con el sujeto y el accidente con el predicado; pero la más inmediata práctica del lenguaje nos enseña que también la esencia (o cierta parte de ella) puede atribuirse [168]. Debe admitirse, pues, que existen «predicados que significan la esencia» [169] y otros que significan el accidente. El examen del lenguaje no nos sirve aquí de nada, puesto que la forma (S es P) es en ambos casos la misma. Para distinguir la predicación accidental de la esencial, habrá que recurrir entonces a una reflexión sobre las distintas significaciones que nuestra intención confiere, en cada caso, a la cópula *ser*. Un texto de los *Segundos Analíticos* es el que nos procura, en este punto, las indicaciones más claras: «Los predicados que significan la esencia significan que el sujeto al cual se le atribuyen no *es* otra cosa que el predicado mismo o una de sus especies. Al contrario, aquellos que no significan la esencia, sino que son afirmados de un sujeto diferente de ellos mismos, el cual no *es* ni ese atributo, ni una especie de ese atributo, pues el hombre no *es* ni la esencia del blanco ni la esencia de algún blanco, mientras que sí puede decirse que *es* animal, pues el hombre es esencialmente una especie de animal» [170]. Si nos atenemos a la significación constante del verbo *ser* en este pasaje, advertimos que Aristóteles, a fin de elucidar el sentido de la atribución accidental, recurre al uso que podríamos llamar esencial del verbo *ser,* o sea, a aquél según el cual sirve como cópula en una proposición

[167] Cfr. pp. 133-134, n. 156.

[168] Se tratará entonces, ciertamente, de lo que Aristóteles llama en las *Categorías* esencia *segunda.* Pero la existencia misma de esencias segundas expresa precisamente el hecho de que la esencia, a despecho de su definición primera («lo que es siempre sujeto y nunca es predicado»), puede en algún sentido atribuirse.

[169] *Anal. Post.,* I, 22, 83 *a* 24.

[170] *Ibid.,* I, 22, 83 a 24 ss.

analítica: Aristóteles quiere decir que el hombre no es lo blanco, que no hay identidad entre hombre y blanco, y que en este sentido lo blanco no será nunca más que un accidente del hombre. Pero si bien el hombre no es lo blanco, no por ello deja de ser cierto que nosotros decimos de ese hombre que *es* blanco, y que, por tanto, recurrimos una vez más al verbo *ser* para expresar la relación accidental. Lo que Aristóteles reconoce mediante este análisis es que el accidente no se deja rechazar tan fácilmente al terreno del no-ser, puesto que se expresa en el vocabulario del ser. El accidente es no-ser sólo para un pensamiento que no reconozca al ser otra significación que la de la esencia: semejante tentación —la cual, como veremos, según Aristóteles, ha sido fatal para algunos de sus predecesores y contemporáneos— no se halla ausente, como hemos visto, de la polémica aristotélica contra los sofistas. Pero si recurrimos al verbo *ser* para significar, no sólo la relación de identidad entre el ser y su esencia, sino también la relación sintética entre el ser y sus accidentes, habrá que renunciar a la tentación de la univocidad y reconocer que el ser puede tener varios sentidos, al menos dos: en este caso, el ser esencial o, como dirá Aristóteles, el ser por sí (καθ'αυτό), y el ser por accidente (κατὰ συμβεβηκός)[171].

No es fácil, a decir verdad, captar el ser de este ser por accidente[172]. Es inestable[173], no tiene cause[174]: maneras de reconocer que

[171] Δ, 7, 1017 *a* 7; cfr. K, 8, 1065 *b* 2. Conviene no confundir esta distinción con la que establece frecuentemente Aristóteles entre el ser ἁρλῶς (o κυρίως) y el ser πρός τι (o τι, o πῃ, o ἐν μέρει), distinción que los escolásticos traducirán como *esse simpliciter* y *esse secundum quid*. Un ejemplo de los *Arg. sofist.* aclara esta última distinción: hay paralogismos que «se producen cuando una expresión empleada en particular (ἐν μέρει λεγόμενον) es tomada como si fuera empleada en términos absolutos (ὡς ἁπλός). Así el argumento: *si el no-ser es objeto de opinión, entonces el no-ser es*. Pues no es lo mismo ser tal cosa (εἶναι τι) y ser en términos absolutos (εἶναι ἁπλός)» (*Arg. sofist.*, 5, 166 *b* 37 ss.). Como se ve, Aristóteles parece introducir aquí la distinción entre ser *copulativo* y ser *existencial* (mientras que la distinción entre ser *por sí* y ser *por accidente* es *interna* al ser copulativo). En el ejemplo mencionado (que volvemos a encontrar en *Arg. sofist.*, 25, 180 *a* 32, y *De Interpr.*, 11, 21 *a* 33), el hecho de que la proposición citada (el no-ser es objeto de opinión) exprese una atribución accidental no posee especial importancia; pues ocurriría lo mismo si la predicación fuera esencial: no sería menos sofístico concluir que «el no-ser es, porque el no-ser es no-ser» (*Retór.*, II, 24, 1402 *a* 5).

[172] Debe aquí precisarse que el ser por accidente no es la propiedad accidental (por ejemplo lo blanco). Pues ésta posee un ser propio, una esencia. El ser por accidente es el ser del sujeto en cuanto dicho ser proviene, no de su esencia, sino del accidente que se le añade: así el ser-arquitecto es ser por accidente para el músico (Δ, 7, 1017 *a* 10). Cfr. BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutung...*, p. 13.

[173] «Accidente se dice de lo que pertenece a un ser y puede ser afirmado con verdad de él, pero que, sin embargo, no es necsario ni constante.»

[174] Δ, 30, 1025 *a* 24.

«el accidente no se produce ni existe en tanto que él mismo, sino en tanto que otra cosa (οὐχ ᾗ αὐτό, ἀλλ'ᾗ ἕτερον)»[175]. El ser por accidente es, pues, el ser-otro: «Los predicados que no significan la esencia deben ser atribuidos a algún sujeto, y no hay ningún blanco que sea blanco sin ser también otra cosa que blanco»[176]. El ser por accidente no es, por tanto, un ser que se baste a sí mismo; presupone «el otro género del ser»[177]. Pero por precario e imperfecto que sea al compararlo con el ser «propiamente dicho» (κυρίως), el ser por accidente no deja por eso de ser un ser. Y a fin de explicar esta paradoja, la de un ser que sólo *es* siendo otra cosa que él mismo, sería vano, nos dice Aristóteles, recurrir al subterfugio de Platón, que se había obligado por tal razón a introducir el no-ser en el ser[178].

Podríamos extrañarnos de esta insistencia de Aristóteles en querer considerar al accidente como un ser, tanto más cuanto que parece ir contra los resultados de su polémica con los sofistas. Para que sea posible el diálogo entre los hombres, ¿no es preciso acaso que las palabras —y antes que ninguna, la más universal de todas, la palabra *ser*— tengan sentido, *es decir, un solo sentido?* Pero así como Aristóteles había sido compelido a obtener dicho resultado por la presión misma de los problemas, igualmente bajo la presión de otros problemas va a ser compelido a reconocer una pluralidad de sentidos a la palabra *ser*. Si es cierto que una ontología del accidente, como la que está implícita en la actividad de los sofistas, manifiesta por sí misma su carácter absurdo, ¿acaso una ontología de la esencia no conduciría a nuevas dificultades, como la exclusión de toda una parte del discurso (el discurso predicativo) y de todo un aspecto de la realidad (la contingencia, cuya manifestación en el plano del discurso es la predicación accidental)? Si la equivocidad sofística nos propone la imagen de un mundo donde no habría más que accidentes de accidentes, ¿acaso la univocidad no corre el riesgo, a la inversa, de declarar un mundo sin movimiento y sin relación, donde no habría más que esencias cerradas sobre sí mismas; más aún: un mundo que no toleraría ni siquiera la multiplicidad de las esencias, y en cuya unidad no podría ser ejercido el poder de disociar y componer propio de la palabra?

Tampoco en este caso tales hipótesis son gratuitas, y la historia de la filosofía anterior va a ofrecer a Aristóteles una experiencia intelectual de ese tipo. Si el ejemplo de los sofistas revela el necesario vínculo entre una práctica del lenguaje que ignora su función significante y la imposibilidad de cualquier ontología, el ejemplo inverso de

[175] Δ, 30, 1025 *a* 28.

[176] *Anal. post.*, I, 22, 83 *a* 31.

[177] E, 4, 1028 *a* 1.

[178] N, 2, 1089 *a* 5; *Fís.*, I, 3, 187 *a* 1.

los eléatas y sus discípulos magáricos va a mostrar a Aristóteles que una ontología demasiado exigente corre el peligro de desembocar en la imposibilidad de cualquier discurso.

* * *

No es casualidad que deba buscarse en la *Física* de Aristóteles la refutación de la tesis según la cual es imposible toda predicación que no sea tautológica. Pues aun suponiendo que los eléatas mismos no hubieran sido conscientes de las imposibilidades a las que su física condenaba al discurso humano, los argumentos de aquellos que afirman la imposibilidad del discurso predicativo —cínicos, megáricos, y sin duda ya algunos sofistas [179]— se remiten, en último análisis, a las intuiciones del «físico» Parménides. ¿Cómo una misma cosa puede ser a la vez una y múltiple? En tales términos se plantea inicialmente, según el doble testimonio de Platón y Aristóteles, el problema de la predicación. «Expliquemos pues —plantea el Extranjero del *Sofista*— cómo puede ser que designemos (προσαγορεύομεν) una sola y misma cosa mediante una pluralidad de nombres... Decimos 'el hombre', como sabes, aplicándole múltiples denominaciones (πόλλ'ἄττα επονομάζοντες), asignándole (ἐπι φέροντες) colores, formas, magnitudes, vicios y virtudes; en todas esas maneras de hablar, como en muchísimas otras, no sólo afirmamos que es hombre, sino también bueno, y otros calificativos en número ilimitado. Así sucede con todos los demás objetos: si suponemos que cada uno de ellos es uno, inmediatamente lo decimos múltiple, designándolo con una multiplicidad de nombres... A lo que cualquiera objetará que es imposible que lo uno sea múltiple y lo múltiple sea uno. Y, desde luego, [esos objetores] se complacen en no admitir que se diga 'hombre bueno', sino sólo que lo bueno es bueno y el hombre es hombre» [180].

Aristóteles comienza a plantear el problema poco más o menos en iguales términos, en un texto en que se aprecia una evidente reminiscencia del *Sofista:* «También los últimos de entre los Antiguos [181]

[179] Aristóteles cita sólo nominalmente al sofista Lycofrón (*Fís.*, I, 2, 185 *b* 27). Los comentaristas citan expresamente a los megáricos (Simplicio, *in Phys.*, 120, 15-21) y añaden además los filósofos de Eretria (es decir, la escuela de Menedemo) a los que Simplicio atribuye la tesis según la cual «nada puede atribuirse a nada» (*In Phys.*, 93, 22; cfr. Filopon, *In Phys.*, 49, 19). Pero en estos últimos sólo puede tratarse de una tardía reanudación de la polémica, reanudación posterior al *Sofista* de Platón, y sin duda también a la *Física* de Aristóteles. Inevitablemente, pensamos asimismo en Antístenes, pero, según parece, las tesis expresamente profesadas por él (imposibilidad de decir lo falso y de contradecirse, imposibilidad de la definición) se apoyan en una concepción general de las relaciones entre lenguaje y ser, mucho más que en un análisis particularmente destinado a mostrar la imposibilidad del juicio predicativo (acerca del fundamento de la argumentación de Antístenes, cfr. más arriba, pp. 98-99 y 102-103). En cuanto al nombre del sofista Lycofrón, nos traslada, escribe Diès, «hacia aquella erística de fronteras muy vagas, *sofística que servía de paso entre el eleatismo y el megarismo,* la cual podemos entrever en la sátira del *Eutidemo*» (A. Dies, *Introd. au Sophiste,* Budé, p. 291; subrayado nuestro). La alusión de Aristóteles a Lycofrón probaría que, junto a la sofística que reduce el ser a una yuxtaposición de accidentes y cuya inspiración metafísica podría buscarse, a través de Protágoras, en Heráclito, hay *otra sofística,* de inspiración eleática, que insiste, por el contrario, en las dificultades de la predicación, en nombre de una concepción del ser demasiado exigente. Mas puede ocurrir que esas dos tendencias confluyan en un mismo pensador, hasta el punto de que Protágoras mismo, relacionado siempre con Heráclito por una tradición que se remonta a Platón y Aristóteles, ha podido ser reivindicado recientemente para el campo eleático; cfr. A. Capizzi, *Protagora,* Florencia, 1953.

[180] ...χαίρουσιν οὐκ ἐῶντες ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ μέν ἀγαθὸν, αγαθόν, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον (*Sofista,* 251 *a-c*). Se advertirá en todo el texto: 1) La ausencia de la palabra κατηγορεῖν, que es la voz técnica con que Aristóteles designa la atribución; Platón emplea términos más vagos: προσαγορεύειν, ἐπονομάζειν, ἐπιφέρειν; 2) La ausencia del verbo εἶναι en los ejemplos que cita Platón al final: se dirá, sin duda, que εἶναι está aquí sobreentendido como verbo de la proposición infinitiva; pero que Platón lo haya omitido prueba por lo menos que él no quería llamar la atención de lector sobre el verbo *ser.* Estas dos advertencias tienden a mostrar que el problema de la proposición atributiva no se plantea en cuanto tal a Platón. En general, hablar antes de Aristóteles, *e incluso en él,* de las dificultades o de la imposibilidad de la *atribución,* acaso sea resultado de una ilusión retrospectiva: es para responder a esas aporías referidas al discurso humano en general por lo que Aristóteles llegó a elaborar una teoría explícita de la atribución (κατηγορία). Podríamos generalizar esta observación: es una tentación constante del intérprete la de plantear el problema que su autor *encuentra* en los términos mismos que utilizará para *resolverlo;* pero dicho movimiento retrógrado de la interpretación es en parte inevitable, en la medida en que el proceso del pensamiento del filósofo se aclara mediante sus resultados: lo esencial es que el resultado no enmascara el punto de partida del proceso y, por tanto, el proceso mismo. No puede decirse que, por lo que toca a Aristóteles, los comentaristas hayan evitado siempre este último escollo. Cfr. más arriba, *Prólogo.*

[181] Aristóteles acaba de enumerar en desorden cierto número de dificultades resultantes de la tesis eleática *todo es uno.* Pero mientras que los eléatas querían decir con ello «el Universo (τὸ πᾶν) es *uno*», los «últimos de entre los Antiguos» entienden, como parece probar la frase citada, que *cada* cosa es una, pasando así del sentido colectivo al sentido distributivo de la palabra πᾶν. Este deslizamiento parece propio de la doctrina megárica, que plantea el problema del Uno parmenídeo a propósito de *cada* ser, y no del Ser en su totalidad. También parece aludir Platón a los megáricos cuando, en otro pasaje del *Sofista,* habla de esos «Amigos de las Formas», que mantienen a la vez la tesis parmenídea de «la inmovilidad del Todo», y la de «la multiplicidad de las Formas» (249 *d*) (Diès rechaza esa identificación porque, según dice, los escasos textos que poseemos sobre los megáricos «se oponen por completo a que los consideremos partidarios de una "pluralidad" inteligible, pues atestiguan que se trata de firmes mantenedores de la unidad absoluta», *Intr. au Sophiste,* p. 292. Pero el testimonio de Aristoclés en Eusebio, *Prep. evang.,* XIV, 17, 756, que Diès cita en apoyo de su tesis, y según el cual «los discípulos de Estilpón y los megáricos... estimaban que el ser es uno y que

se esforzaban mucho para evitar que coincidiesen en una misma cosa lo uno y lo múltiple» [182]. Así planteado, el problema es el de la coexistencia de lo uno y lo múltiple en el seno de una misma cosa. ¿Cómo es compatible la unidad de la cosa con la multiplicidad de sus determinaciones? Problema más físico o metafísico que propiamente lógico, y cuya solución parece que debe ser buscada en una reflexión acerca del estatuto metafísico de lo Uno, más bien que acerca de la significación del discurso.

Efectivamente, Platón proponía, para tal problema, una solución metafísica. Las dificultades suscitadas a propósito del discurso por algunos erísticos, a quienes Platón no escatima sarcasmos [183], se resuelven de un modo inmediato mediante la teoría de la comunidad de los géneros. Semejantes aporías manifiestan tan sólo la ignorancia de aquellas reglas según las cuales los géneros, y ante todo los géneros supremos (en este momento de la discusión, se trata tan sólo del ser, el reposo y el movimiento) pueden entrar en relación recíproca, o sea, el reposo y el movimiento) pueden entrar en relación recíproca, o sea, mezclarse (συμμείγνυσθαι), formar comunidad (ἐπικοινωνεῖν) o participar unos de otros (μεταλαμβάνειν) ἀλλήλων [184]. La dialéctica es, en cambio, la ciencia de las leyes y los límites de esas concor-

lo otro no es», no nos parece probatorio: pues la mención de *lo Otro*, ausente de los textos de Parménides, parece indicar que la tesis megárica negaba toda relación entre *los* seres, colocándose entonces en la perspectiva de la multiplicidad. Queda por ver —y éste será el sentido de la crítica platónica contra los Amigos de las Formas— si se puede trocear así la Unidad absoluta de los eléatas a la vez que se rechaza la existencia de ese no-ser relativo que es la alteridad).

182 *Fís.*, I, 2, 185 *b* 25.

183 Platón no halla palabras lo bastante duras contra esos «jóvenes» o «ciertos viejos que han llegado tarde a la escuela», que se dan a bajo precio «un buen festín», descubriendo que «es imposible que lo múltiple sea uno y que lo uno sea múltiple», pero que «se extasían ante eso» tan sólo «a causa de la pobreza de su equipaje intelectual» (*Sofista,* 251 *b-c*). Muy distinta es la actitud de Aristóteles ante los problemas suscitados por los sofistas y socráticos; reconoce, por ejemplo, que «la dificultad suscitada por la escuela de Antístenes y otros ignorantes de esa especie *no deja de venir a cuento*» (*Met.*, H, 3, 1043 *b* 23). Para Platón, semejantes aporías carecen de realidad y son sólo manifestación de una ignorancia metafísica; por eso Platón no se atiene nunca a los *términos* de la aporía, sino que procura corregir la insuficiencia de pensamiento de la cual, según él, es signo. En cambio, Aristóteles toma en serio la aporía en su misma *literalidad,* pues, a través de ella, es el discurso humano mismo quien queda puesto en aprietos. Por eso, las respuestas de Platón a los sofistas no satisfarán a Aristóteles, pues no se dirigen más que al *espíritu,* y no a la *letra,* de sus argumentos: ahora bien, hay una objetividad, una resistencia de la letra; incluso si el sofista, convencido según el espíritu, renunciase a su argumento, éste no dejaría por ello de existir como discurso mientras no hubiera sido refutado por otro discurso.

184 *Sofista,* 252 *c,* 251 *d.*

dancias entre las formas [185]. Puede decirse entonces, en cierto sentido, que la dialéctica, entendida aquí como ciencia de la participación de las Ideas entre sí, es presentada por Platón como el fundamento metafísico de la posibilidad de la atribución [186]. Pero sería más exacto decir que Platón no plantea el problema de la atribución en cuanto tal, es decir, no plantea el problema del papel y el sentido de la cópula en la proposición atributiva.

A decir verdad, Platón no queda satisfecho con esa primera respuesta, pues la posibilidad de la comunicación de las Ideas entre sí necesita ser fundada ella misma. Si los eléatas y sus discípulos megáricos rechazaban esa comunicación, ello se debía a que, para ellos, el ser es y el no-ser no es, lo que traducido a términos lógicos significaba: cada cosa es lo que es y no es lo que es otra cosa que ella; de ahí la imposibilidad de que «cualquier cosa reciba una denominación distinta de la suya» [187]. Pero tal consecuencia se apoyaba en la confusión entre el no-ser absoluto y ese no-ser relativo que es la alteridad. Que el primero de ellos no es, Platón se lo concede a Parménides; pero es indispensable admitir la alteridad, al lado del ser, entre los géneros supremos, como fundamento de la relación que esos géneros —y, por lo demás, todos los otros— guardan entre sí. Pues todo género *es,* y, por tanto, participa del ser; pero al mismo tiempo, y en la medida en que es lo mismo que él mismo, es otro que todo el resto, y, por consiguiente, otro que el ser, y, en este sentido, no-ser. Recíprocamente: todo el resto es otro que él, y por lo tanto es asimismo no-ser. Debe admitirse, pues, que «cuantas veces son los otros, otras tantas el ser no es», y, pese a la paradoja aparente, no hay por qué incomodarse, pues la naturaleza de los géneros conlleva comunidad mutua. «Quien se resista a concedernos este punto, que empiece por ganarse el favor de nuestros argumentos anteriores, antes de tratar de refutar los que siguen» [188]. Admitir la posibilidad de la denominación múltiple de una misma esencia conduce, pues, a admitir la participación de los géneros, y esta última tesis trae como resultado (o más bien presupone) la existencia de ese no-ser relativo que es lo Otro. Pero se advertirá —y ello bastaría para distinguir la solución platónica de la que Aristóteles propondrá— que la especulación acerca del ser y el no-ser va aquí destinada a fundamentar la participación de las Ideas entre sí, y no directamente la predicación. No es la reflexión sobre el juicio atributivo la que conduce a Platón

185 253 *b.*

186 De hecho, muchos autores conceden a PLATÓN el mérito de haber fundado, en el *Sofista,* la teoría del juicio. Cfr. BROCHARD, *Études de philosophie ancienne et moderne,* p. 168.

187 *Sofista,* 252 *b.* Es ésta, con mucha exactitud, una de las tesis que Aristóteles atribuye a Antístenes (cfr. más arriba, p. 99).

188 *Sofista,* 257 *a.*

a la ontología, mientras que veremos cómo Aristóteles busca inmediatamente la solución del problema de la predicación en una distinción de los sentidos del ser.

Pero antes de precisar la solución de Aristóteles, importa recordar las razones que hacen insuficiente, a su manera de ver, la de Platón. La teoría de la participación de las Ideas entre sí choca con las mismas objeciones que la de la participación de lo sensible en las Ideas. La noción de participación es, por sí misma, una palabra vacía de sentido [189]. De hecho, Platón oscila, según Aristóteles, entre dos concepciones: o la participación es una mezcla, o instaura, entre lo participado y lo participante, una relación de modelo a copia. La primera interpretación que, según testimonio de Aristóteles, ha sido desarrollada por Eudoxio inspirándose en la teoría anaxagórica de las homeomerías [190], es la que sugieren con claridad los textos ya citados del *Sofista.* Ha sido criticada por Aristóteles, menos en la propia *Metafísica* que en el περὶ ἰδεῶν, cuyo contenido nos transmite en detalle Alejandro [191]. Digamos aquí solamente que, en esta hipótesis, la idea pierde su individualidad (puesto que se la hace entrar en una mezcla) y su indivisibilidad (puesto que ella misma es mezcla: así la Idea del Hombre comprenderá la del Animal y el Bípedo a título de componentes de la mezcla). Esta última crítica, que Aristóteles desarrolla en varias ocasiones [192], es particularmente importante para nuestro propósito, pues se funda expresamente en el hecho lógico de la atribución. En efecto: no hay en principio dificultad alguna para admitir que la Idea de Hombre no es simple, sino compuesta de las Ideas de que participa; pero el lenguaje, al afirmar no sólo que el hombre participa del género *animal,* sino que el hombre *es* animal, es quien contradice aquí una metafísica de la participación. En efecto: el lenguaje parece sugerirnos que *animal* es lo que el hombre es, o sea, la esencia del hombre; pero, al no bastar Animal para definir al hombre (pues, de una parte, el hombre no es sólo animal, sino también bípedo, y, de otra parte, la animalidad no pertenece en exclusiva al hombre [193]), la teoría de la participación concluye que Animal es una parte, un elemento [194] del Hombre. Pero entonces, si decimos que Sócrates es hombre, reconoceremos por eso mismo que es animal, puesto que Animal está en Hombre, y Sócrates no tendrá una sola esencia, sino dos, o más bien una pluralidad de esencias, puesto que el género *animal* participa él mismo en géneros aún más universales. Según la gráfica expresión del Pseudo-Alejandro, Sócrates será un «enjambre de esencias» (σμῆνος οὐσιῶν) [195]. La teoría de la participación, entendida como mezcla, compromete entonces la individualidad de la esencia, que se pierde en un «enjambre» de esencias más generales, y su unidad, puesto que se disuelve en un «enjambre» de esencias subordinadas. Barruntamos que Aristóteles no va a quedar satisfecho con tales «metáforas», que nada nos aclaran acerca del sentido de la palabra *ser* en la proposición, ni acerca de la relación entre el ser (τὸ ὄν) y lo que él es (τὸ τί ἐστι), o sea, su esencia (οὐσία).

189 Hablar de participación (μετέχειν) es «pronunciar palabras vacías y hacer metáforas poéticas» (κενολογεῖν ἐστι καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς) (A, 9, 991 *a* 21).

190 A, 9, 991 *a* 17.

191 *In Met.*, 97, 21 ss. Cfr. un resumen de estos argumentos en L. ROBIN, *La théorie platonicienne...*, pp. 78-79, nota; cfr. asimismo S. MANSION, «La critique de la théorie des Idées dans le πρεὶ ἰδεῶν d'Aristote», *Revue philosophique de Louvain,* t. 47, 1949, y, sobre todo, el intento de reconstrucción de P. WILPERT, en *Hermes,* t. 75, 1940, pp. 369-396; del mismo, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre,* Ratisbona, 1949.

192 Περὶ ἰδεῶν (en ALEJANDRO, 98, 2 ss.); *Met.*, Z, 13, 1038 *b* 16-23 (al menos, si se sigue en este pasaje la interpretación de L. ROBIN, *op. cit.*, pp. 41 ss.).

Pero las cosas no irán mejor si interpretamos la participación en el sentido del paradigmatismo. Pues entre las determinaciones esenciales que constituyen la definición, ¿cuál deberemos escoger como modelo de la cosa considerada? ¿El género, la diferencia específica, la especie? Ante la imposibilidad de tal elección, habría que admitir la absurda consecuencia de que «existirían varios paradigmas de un mismo ser y, consiguientemente, varias Ideas de dicho ser; por ejemplo, en el caso del Hombre, las de Animal, Bípedo, y, al mismo tiempo, también la de Hombre en sí» [196]. Además, añade Aristóteles apuntando ahora más especialmente a las concepciones del *Sofista,* «las Ideas no serán sólo paradigmas de los seres sensibles, sino también de las Ideas mismas, y, por ejemplo, el género en cuanto género será el paradigma de las especies de ese género; entonces, la misma cosa será paradigma e imagen» [197]. Aristóteles, al decir eso, quiere mostrar que la metáfora de la copia y el modelo no da cuenta correctamente de las relaciones entre la especie y el género o, para hablar en términos platónicos, entre las Ideas subordinadas; pues si la especie (εἶδος) [198] es la copia del género, es a su vez el modelo de las cosas

193 ARISTÓTELES concluirá de ello, en la *Met.* (Z, 13, 1038 *b* 9 ss.), que el universal no es una esencia, puesto que «la esencia de cada cosa es la que le es propia y que no pertenece a otra», mientras que el universal «es, por el contrario, común, pues se llama universal a aquello que pertenece por naturaleza a una multiplicidad».

194 Ἐν τούτῳ ἐνυπάρχει (Z, 13, 1038 *b* 17-18).

195 Ps.-ALEJ., 524, 31.

196 A, 9, 991 *a* 27.

197 991 *a* 29.

198 Obsérvese que la misma palabra, εἶδος, designa a la vez la Idea platónica y la *especie* aristotélica. Aristóteles emplea a veces la expresión τὰ γένους εἴδη para designar las especies en su relación con el género, y la ex-

sensibles que participan de ella; pero la copia de la copia es también la copia del modelo, y entonces no se ve bien en qué difieren las cosas sensibles de la Idea o de la especie, puesto que tanto ésta como aquélla son copias de un mismo modelo, el género.

Hace un momento, y dentro de la perspectiva de la mezcla, Aristóteles concluía, partiendo de que Sócrates es hombre y de que es también animal y bípedo, pues el hombre es un animal bípedo, que la esencia de Sócrates era, en palabras del comentarista, «un enjambre de esencias». En cambio, desde la perspectiva del paradigmatismo, la esencia de Sócrates es el hombre, y la esencia del hombre el animal: se nos reexpide de una esencia a otra, y la esencia exclusiva es inhallable. Se dirá, sin duda, que la relación paradigmática no consiste en una conexión de semejanza indefinidamente renovada, como en un juego de espejos, sino que conlleva la trascendencia del modelo sobre la copia. Pero entonces, si bien ya no hay peligro de que cada esencia sea absorbida por la esencia superior cuya copia es, la que se encuentra comprometida es la relación de identidad, expresada por el verbo *ser,* entre la cosa y su esencia: «Parece imposible que la esencia esté separada de aquello cuya esencia es (εἶναι χωρίς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία): ¿cómo es que las Ideas, esencias de las cosas, estarían separadas de las cosas?» [199]. Así pues, si la participación puede interpretarse, o en el sentido de la mezcla, o en el de una relación de imitación, este último sentido puede entenderse, a su vez, ya como simple reduplicación, ya como relación jerárquica: en el primer caso, la reduplicación no explica la desemejanza de las esencias consideradas; en el segundo, la trascendencia asignada al modelo prohíbe toda comunidad entre términos que el discurso une, sin embargo, mediante la cópula *ser.*

La metafísica de la participación no resuelve, por consiguiente, los problemas del discurso atributivo, ese paradójico discurso en que el ser nos aparece como siendo lo que no es. Dicho más exactamente: por no haberse tomado en serio la aporía megárica o cínica en su formulación misma, Platón da vueltas en torno al problema sin abordarlo de frente; por ello, respecto al problema mismo, sus soluciones cobran el aspecto de metáforas. Hablar de vínculo, de mezcla, de participación, de imitación, no es suficiente para dar cuenta de la relación instituida por la cópula entre el sujeto y el predicado. No basta con decir que el hombre participa de la animalidad, o que su esencia

presión τὰ μὴ γένους εἴδη para designar las Ideas platónicas, que no implican relación a un género: A, 9, 991 *a* 31; Z, 4, 1030 *a* 12.

199 A, 9, 991 *b* 1. Prescindimos aquí del argumento llamado del *tercer hombre,* porque atañe más especialmente, ya a la relación entre lo individual y lo universal (cfr. *Arg. sofíst.*, 22, 178 *b* 36), ya a la relación entre lo sensible y lo inteligible (cfr. Z, 6, 1031 *b* 28), y no a la relación de las Ideas entre sí, o de la esencia con aquello cuya esencia es.

se mezcla a la de la blancura, pues el lenguaje es, a un tiempo, más explícito y más misterioso: el hombre *es* animal, y *es* blanco. Hay que reflexionar, pues, acerca del sentido de la palabra *ser:* fuera de ello, no hay más que «palabras vacías y metáforas poéticas» [200].

Con todo, según hemos visto, la reflexión acerca del ser no está ausente de la especulación platónica. Más aún, a ella recurre Platón a fin de justificar, contra los eléatas, la existencia de la multiplicidad, y contra los megáricos, la posibilidad de la participación, ella misma fundamento de la predicación. Pero la posición de Platón destruye la ontología antes de haberla instituido, pues consiste en introducir el no-ser en el ser. Platón se ha atrevido a conculcar la solemne prohibición del viejo Parménides:

No, nunca conseguirás por la fuerza que los no-seres sean;
De esa vía de investigación aparta tu pensamiento [201].

De hecho, Platón hablará explícitamente de un ser del no-ser [202]; por más que rodee esa impía aseveración de toda clase de reservas [203], Aristóteles no querrá retener de ella más que la negación, a su parecer escandalosa, de la tesis parmenídica, y, consiguientemente, se mostrará poco inclinado a perdonar el «parricidio» del que se ha hecho culpable, según confesión propia, el Extranjero del *Sofista* [204]. Pero Aristóteles no pierde el tiempo en mostrar el peligro de la posición platónica: la admisión del no-ser en el seno del ser no es sólo peligrosa, es inútil. Más que un crimen, el parricidio platónico es un error, cuyas causas se dedicará a investigar Aristóteles en el libro N

200 Al final de un estudio acerca de las relaciones entre Aristóteles y el eleatismo, Mlle. S. Mansion concluye asimismo que la *metafísica de la participación* no resuelve, pese a las afirmaciones del *Sofista,* el *problema de la predicación:* «La teoría de las Ideas... ha desviado la atención de Platón del problema *lógico* de la predicación... Desde el punto de vista *lógico,* la cuestión no ha adelantado un solo paso» («Aristote critique des Eléates», *Revue philosophique de Louvain,* 1953, pp. 184, 185). Pero de ello no sería necesario concluir que la solución de Aristóteles al problema de la predicación sea «lógica»: mientras que PLATÓN deseaba, en el fondo, liberar el pensamiento del lenguaje, como atestigua el *Cratilo,* y consecuentemente no otorgaba sino un valor de indicio a la formulación literal de los problemas, la solución de Aristóteles será *metafísica,* o más bien *ontológica,* sin salirse de una reflexión acerca del discurso humano. En este sentido, pero sólo en éste, el problema de la predicación será enfocado por Aristóteles en su dimensión propiamente «lógica», es decir, en definitiva, onto-*lógica.*

201 Fr. 7 Diels. Citado por PLATÓN dos veces en el *Sofista* (237 *a*, 238 *d*), y por ARISTÓTELES en un pasaje (N, 2, 1089 *a* 3) que vamos a examinar, y que contiene una evidente alusión al *Sofista.*

202 «Es pues inevitable que *el no-ser sea* (τὸ μὴ ὄν... εἶναι), no sólo en el movimiento, sino en todos los demás géneros» (256 *d).*

203 El Extranjero del *Sofista* se ve sólo «obligado a declarar que el no-ser es *bajo cierto aspecto* (κατά τι)» y que «el ser no es *de algún modo* (πῃ)» (241 *d*).

204 *Sofista,* 241 *d.*

de la *Metafísica:* «Multitud de causas explican el extravío de los platónicos al elegir sus principios [205]. La principal es que les han embarazado dificultades arcaicas. Han creído que todos los seres formarían uno solo, a saber el Ser en sí (αὐτὸ τὸ ὄν), si no se conseguía refutar el argumento de Parménides: *No, nunca conseguirás por la fuerza que los no-seres sean.* Creían, pues, que era necesario probar que el no-ser es» [206]. Lo que Aristóteles va a rechazar es la necesidad del vínculo, admitida por Platón, entre las dos tesis de los eléatas: 1) El ser es, el no-ser no es; 2) Todo es uno. Si bien Aristóteles está de acuerdo con Platón en el rechazo de esta segunda tesis, estima que puede ser refutada a un precio menos alto del que Platón paga: pues a fin de escapar de la unidad del ser Platón introduce el no-ser en el ser. Pero Aristóteles va a mostrar que la existencia del no-ser —tesis cuya dificultad lógica salta a la vista, antes incluso de denunciarla mediante el término técnico de *contradicción*— no sólo no es en absoluto necesaria para fundar la multiplicidad, sino que, incluso admitida, ni siquiera es suficiente a dicho efecto. Las razones que da Aristóteles son numerosas, pero todas se apoyan, en definitiva, sobre la ambigüedad de la expresión *no-ser.* El no-ser tiene varios sentidos: así «el no-hombre significa el no-ser-esto, el no-recto es el no-ser-tal, el no-largo-de-tres-codos es el no-ser-tanto» [207]. Siendo así, ¿a cuál de esos no-seres habrá que otorgar la dignidad de principio? Presentado de este modo, el argumento es tanto menos convincente cuanto que los textos de Platón proporcionan inmediatamente un elemento de

205 Se trata de los dos principios que reconoce la última filosofía de Platón, tal como la cuenta Aristóteles: el Uno y la Díada indefinida de lo Grande y lo Pequeño. Si el primer principio (el Uno o también el límite, principio formal) está claramente designado, el segundo (principio material) reviste varias formas: puede ser lo Desigual, la Relación, el Exceso y Defecto, y, sobre todo, Aristóteles llega a asimilarlo al *infinito* del *Filebo,* la *materia* del *Timeo,* o, como es aquí el caso, el *no-ser* del *Sofista.* Desconocedores como somos de los textos en que basa Aristóteles su exposición del último platonismo, no podemos saber si esa identificación está o no históricamente justificada. Por lo menos es verosímil, en la medida en que la dualidad de los principios en el último platonismo parece responder a la preocupación que era ya la del *Sofista,* el *Timeo* y el *Filebo:* admitir, pese a Parménides, la existencia de lo múltiple, manteniendo a la vez la potencia organizadora del *Uno* (ya se aplique esa potencia a la generación de los mixtos, como en el *Filebo* o el *Timeo,* o a la comunicación de los géneros, como en el *Sofista,* o a la generación de los Números ideales, como en el último platonismo). Pero es posible que el último platonismo haya cuajado la posición aún flexible del *Sofista,* haciendo del Uno y la Díada dos *contrarios,* mientras que el *Sofista* aún rehusaba considerar el Otro o el No-ser como lo *contrario* del Ser o el Uno. Ello explicaría una cierta injusticia por parte de Aristóteles, quien tras una explícita referencia al *Sofista,* va a criticar, como si todavía se tratara del *Sofista,* una posición que en realidad sería la del último platonismo.

206 N, 2, 1088 *b* 35 ss.

207 *Ibid.,* 1089 *a* 17. Se reconocen aquí las categorías de esencia, cualidad y cantidad.

respuesta: no es cualquier no-ser el principio de la multiplicidad, sino ese no-ser cualificado que Platón llama lo Otro, y que Aristóteles traduce por *relación* (πρός τι) [208]. Pero precisamente Aristóteles va a negar con vigor que dicho «no-ser» sea, míreselo como se lo mire, un no-ser, ni siquiera «bajo cierto respecto» o «de algún modo»: la relación tiene tan poco que ver con «lo contrario o la negación del ser» que «es en realidad un género del ser, con el mismo derecho que la esencia o la cualidad» [209]. Dicho de otro modo: la relación (la alteridad del *Sofista*) no se opone al ser, sino que es ella misma. Lo otro que el ser no es necesariamente no-ser, como quería Platón, demasiado dócil en este caso a las conminaciones de Parménides, sino simplemente otro ser, o sea, un ser que puede ser cantidad, cualidad, lugar, tiempo o relación. Lo que no es por sí puede ser por accidente. Lo que no es en acto puede ser en potencia. El fundamento de la multiplicidad no debe buscarse fuera del ser, en un no-ser reintroducido luego contradictoriamente dentro del ser a fin de convertirlo en un principio actuante, y por ello existente. Debe ser buscado en el seno mismo del ser, en la pluralidad de sus significaciones.

Podríamos cuestionar la legitimidad de la crítica que Aristóteles dirige contra Platón. Pues éste negaba ya en el *Sofista* que el no-ser, cuya existencia reconocía, fuese lo contrario del ser: «Cuando enunciamos el no-ser, no parece que enunciemos algo contrario al ser, sino sólo algo que es otro... Así pues, si se pretende que *negación* (ἀπόφασις) significa *contrariedad* (ἐναντίον), no lo admitiremos, ateniéndonos a esto: algo que es otro, eso es lo que significa el *no* que ponemos como prefijo a los nombres que siguen a la negación, o más bien a las cosas designadas por esos nombres» [210]. Y más adelante el Extranjero insistirá sobre esta distinción entre negación y contrariedad: «Que no se nos venga diciendo, pues, que en el momento en que advertimos, en el no-ser, lo contrario del ser, tenemos la osadía de afirmar que es. Nosotros hace tiempo que nos hemos despedido de ese no sé qué contrario del ser, y nada nos importa saber si es o no, si es racional o completamente irracional» [211]. Reprochar a los platónicos el haber hecho de la relación lo contrario del ser es, por lo tanto, ignorar la letra misma de los textos platónicos. Otro ejemplo de la aparente mala fe de Aristóteles se halla en un pasaje de la

208 Cfr. *ibid.,* 1089 *b* 6. ¿Se trata tan sólo de la traducción de la *alteridad* platónica al vocabulario de Aristóteles, o de una expresión que Platón habría empleado efectivamente en su última filosofía? Esta última hipótesis es la más verosímil, y es más que probable que la doctrina aristotélica de la *relación* desarrolle indicaciones del último platonismo. Sigue siendo cierto que, en este pasaje que apunta tanto al *Sofista* como a la última filosofía de Platón, Aristóteles interpreta deliberadamente *alteridad* como *relación.*

209 *Ibid.,* 1089 *b* 7; cfr. 1089 *b* 19.

210 *Sofista,* 257 *b-c.*

211 258 *e*-259 *a.*

Física, en el que denuncia una manera incorrecta de refutar a los eléatas (manera que fácilmente se reconoce como la platónica): «Algunos han concedido algo a los argumentos [de los eléatas]: al argumento según el cual todo es uno, si el ser significa una cosa *única,* le conceden ellos la existencia del no-ser» [212]. En realidad, no se trata —por supuesto— de una concesión a los eléatas mismos, sino a su manera de plantear el problema, que vincula la tesis de la inexistencia del no-ser a la de la unidad del ser, de tal suerte que, si se rechaza la segunda, hay que rechazar también la primera. Y Aristóteles viene a recordar que «es absurdo decir que, si no hay nada fuera del ser en sí (παρ'αὐτὸ τὸ ὄν), todo es uno» [213]. Pero ello no quiere decir, añade, que deba negarse, en un sentido tan absoluto como el de los eléatas, la existencia de cualquier no-ser: «Es error evidente el de negar la existencia de cualquier no-ser, con el pretexto de que el ser significa una cosa única (εἰ ἓν σημαίνειν τὸ ὄν) y que no pueden coexistir cosas contradictorias: *nada impide que exista, no el no-ser absoluto, sino cierto no-ser* (οὐθὲν γὰρ κωλύει μὴ ἁπλῶς εἶναι, ἀλλὰ μὴ ὄν τι εἶναι τὸ μὴ ὄν)» [214]. ¿Pero es que Platón dice algo distinto cuando precisa que el no-ser cuya existencia reconoce sólo es no-ser «bajo cierto respecto» (κατά τι) [215]; que no es un no-ser absoluto, opuesto al ser absoluto de Parménides (αὐτὸ τὸ ὄν) como su contrario, sino un no-ser que podríamos llamar relativo? Parece, entonces, que en el mismo instante en que pretende criticar a Platón (y no hay duda de que es Platón el blanco tanto del texto de la *Física* como del libro N de la *Metafísica*), Aristóteles reconoce lo bien fundado de la «concesión», después de todo limitada, que Platón hace al no-ser.

Lo cierto es, sin duda, que en este caso, como en tantos otros, Aristóteles discrepa de Platón menos en cuanto al contenido que en cuanto al método. Tocante al fondo de la cuestión, Aristóteles es ciertamente deudor de las especulaciones del *Sofista* acerca del no-ser, o del último platonismo acerca de la Díada indefinida: le debe sus descripciones de la relación, su distinción entre no-ser absoluto y «cierto no-ser»; tampoco es obra del azar que la materia sea descrita por él, a la vez, como algo relativo y como principio de individuación, o sea de la multiplicidad, y no puede dudarse de que Aristóteles recuerde, en este punto, los análisis del *Sofista* acerca de la alteridad como medio de reconciliar lo uno y lo múltiple.

Ahora bien: mejor que acusar a Aristóteles de mala fe en el ataque, a menudo áspero, que dirige contra el platonismo [216], ¿no conviene antes intentar agotar las posibilidades interpretativas? Comprobaremos entonces que la aspereza de Aristóteles se explica en virtud de una fundamental divergencia de propósito y de método: estará de acuerdo con Platón, pero no por las mismas razones; llega a teorías próximas a las del platonismo, pero no por la misma vía, y ello basta para descalificar, en su opinión, unos resultados viciados por el error, o incluso sólo por la inseguridad, en cuanto al método. En el caso de la teoría del ser, puede decirse que la ontología de Aristóteles debe mucho a Platón en su contenido; pero, más que tal o cual afirmación concreta, lo que la polémica aristotélica pone en cuestión es la concepción misma de la ontología, su razón de ser, sus métodos.

El error esencial de Platón consiste, en este caso, en haber hecho del no-ser un principio de algún modo opuesto al ser. Es verdad que rechaza que sea *contrario* (ἐναντίον) pero persiste en decir que es *negación* (ἀπόφασις) del ser. Ahora bien: eso es dejarse engañar por el lenguaje; no por colocar una partícula negativa delante de un substantivo es obtiene una negación; lo que se obtiene es, a lo sumo, un nombre indefinido, y hasta sería más correcto decir que ni siquiera se trata de un nombre [217], pues tal expresión significa «no importa cuál» [218]. Para Aristóteles, sólo hay negación en la proposición; ahora

---

212 *Fís.*, I, 3, 187 *a* 1.

213 *Ibid.*, 187 *a* 6.

214 *Ibid.*, 187 *a* 3.

215 *Sofista,* 241 *d.*

216 Ésa es la acusación constante de CHERNISS *(Aristotle's Criticism of Plato and the Academy).* Pero era también, de un modo más matizado, el punto de vista de ROBIN *(La théorie platonicienne... passim),* según el cual Aristóteles toma de Platón, subrepticiamente, teorías que previamente habría desacreditado desfigurándolas: los préstamos efectivos (aunque inconfesados) tomados por Aristóteles mostrarían que había comprendido a Platón mejor de lo que hacen suponer sus críticas a menudo malévolas; cuando Aristóteles critica a Platón, aparenta no comprenderlo, pero cuando lo comprende es para adornarse con sus despojos, sin decirlo.

217 «*No-hombre* no es un nombre. En efecto, no existe ningún término para designar semejante expresión, pues no es ni un discurso ni una negación. Puede sólo admitirse que es un nombre *indefinido*» *(De Interpr.,* 2, 16 *a* 30). Kant tendrá en cuenta esta advertencia cuando llame juicio *indefinido* a aquel en el cual el predicado va precedido de la negación (ejemplo: el hombre es no eterno), distinguiendo el juicio indefinido del juicio *negativo* (donde la negación afecta a la cópula), y mostrando así que no hay verdadera negación cuando la partícula negativa afecta sólo a un nombre.

218 *Ibid.*, 16 *a* 33; 16 *b* 15. ARISTÓTELES distingue, en las *Categorías* (10), cuatro clases de oposición: la *relación,* la *contrariedad,* la oposición de la *privación* y la posesión, y la *contradicción* (oposición de la afirmación y la negación). Sólo en la última de ellas uno de los opuestos debe ser verdadero y el otro falso; ahora bien, lo verdadero y lo falso sólo en la proposición se dan: «ninguna expresión en la que no haya enlace es verdadera ni falsa» (*Cat.*, 10, 13 *b* 10). Supuesto eso, Aristóteles no puede concebir una oposición que, como Platón pretende para la que hay entre el ser y el no-ser, sea de *negación* sin ser de *contrariedad.* Pues para Aristóteles hay más en la negación (contradicción) que en la simple contrariedad: y entonces, si el no-ser es una negación, será, *a fortiori,* un contrario (pues la contradicción implica la contrariedad, y no a la inversa); y si, como quiere Platón, no es un contrario, entonces menos aún será una negación. No siendo ni contrario al ser ni negación de él, el pretendido no-ser de Platón *pertenece al ser* (como subrayan vigorosamente

bien, la proposición, incluida la negativa, no se refiere al no-ser, sino al ser. Es el discurso humano —aquí el discurso predicativo, puesto precisamente en cuestión por una concepción eleática del no-ser— aquello por medio de lo cual lo negativo adviene al ser. Hay que invertir los términos, por tanto: no es la existencia del no-ser la que hace posible el discurso predicativo, sino que es el discurso predicativo el que hace posible, efectuando disociaciones en el ser, el trabajo de la negación. La contradicción —que Platón no distinguía aún de la contrariedad— no se produce entre nombres, sino entre proposiciones; por consiguiente, presupone la atribución, lejos de ser ésta imposible en virtud de aquélla.

Hay que volver, pues, al discurso y al análisis de su significación para resolver en su terreno propio el problema de la predicación. El rodeo a través de la ontología para fundamentar la participación, la cual debía fundamentar la posibilidad del discurso predicativo, ha aparecido como ilusorio por haber pretendido ir por delante del análisis del lenguaje, en vez de apoyarse en éste. Dicho con más precisión: no podría tratarse de una ontología, es decir, de un discurso coherente acerca del ser, puesto que lo que se trataba de fundamentar era precisamente la posibilidad misma del discurso. Pero como, por otra parte, era preciso hablar acerca del ser, y no puede concebirse una especulación humana que no sea hablada, Platón ha sido víctima de las apariencias del lenguaje, al no haber analizado las significaciones que se ocultan, múltiples, detrás de las palabras. Siendo *ser* y *no-ser* dos expresiones distintas, ha sacado en conclusión que designaban dos principios distintos (sea cual sea, por lo demás, la sutileza de esos dos principios). Pero siendo *ser* un único nombre, Platón no ha puesto nunca en duda que debiera significar una cosa única. Es de aquellos que «ante el argumento según el cual todo es uno si el ser significa una única cosa, conceden la existencia del no-ser»[219]. Lo que Aristóteles le reprocha a Platón es haber aceptado el planteamiento eleático del problema, que se apoya en el ingenuo presupuesto de que el ser posee una significación única, puesto que se expresa por medio de un *único* nombre. Ciertamente, al precisar que el no-ser *es* «en cierto modo» o «bajo cierto respecto», Platón reconocía que el ser se dice al menos en dos sentidos: absolutamente, y en cierto modo; pero no es esto lo que le interesaba, y no ha concentrado su reflexión sobre ese «en cierto modo», es decir, sobre la modalidad de la significación. De semejante observación extrae simplemente la consecuencia de que los géneros supremos que distingue en el *Sofista* se interfieren realmente (casi podríamos decir: físicamente). Lo otro se insinúa en el ser, se fragmenta entre todos los seres[220], pero, a la inversa, lo otro (con el mismo derecho que lo mismo, el reposo, el movimiento) sigue participando del ser: no es casualidad que estas «metáforas» se refieran a intuiciones físicas, pues Platón no llega a considerar el ser, lo otro, etc., sino como principios eficaces, es decir, como *naturalezas*. Constituyendo cada una de ellas un todo y no pudiendo ser físicamente dividida, Platón ha creído introducir la multiplicidad y el movimiento en la Unidad parmenídica mediante el establecimiento de relaciones extrínsecas entre esas naturalezas. Obrando así ha evitado, sin duda, el error de los mecanicistas, los cuales, para resolver igual problema, han troceado el ser en una pluralidad de elementos, pero sólo ha podido evitar esas disociaciones en el interior del ser multiplicando las «naturalezas» en el exterior, y sustituyendo así un procedimiento físico de división en elementos por un procedimiento, no menos físico, de yuxtaposición de principios. Dicho de otro modo, Platón está sometido a un tipo de crítica paralelo a la que Aristóteles ha dirigido contra los físicos: éstos han cometido el error de querer investigar los elementos de los seres antes de distinguir las diferentes significaciones del ser[221]; Platón, el de multiplicar los principios al margen del ser (condenándose así a admitir el ser de lo que no es ser), sin percibir que hubiera podido ahorrarse esa contradicción distinguiendo las significaciones del ser.

Tal será la originalidad del método de Aristóteles: escapar a las contradicciones de una física del ser (cuyo obligado complemento es una concepción no menos «física» del no-ser) mediante un análisis de las significaciones del ser, al que se reducirá en definitiva la ontología. Esta no aparecerá nunca en él como un *Deus ex machina* que viene a fundamentar, contra los sofistas o los megáricos, la posibilidad del discurso humano: pues eso sería invertir el orden natural, si es cierto que la ontología no puede constituirse más que a través del discurso humano, cuyo caminar laborioso e incierto acompaña, más que abreviarlo o aclararlo. El «largo rodeo» del platonismo no nos dispensa, por tanto, de volver una vez más a las aporías megáricas acerca de la predicación. Pero ese rodeo no era una digresión, puesto que la crítica de la «ontología» platónica nos ha apartado del camino que no había que seguir. Las aporías megáricas —al igual que todas las aporías, cuando están fundadas— no son señal, como ha creído Platón, de una ignorancia de la ontología; sino que manifiestan dificultades que son ellas mismas ontológicas, puesto que atañen en el más alto grado al discurso humano acerca del ser: por tanto, hay que

---

los textos citados de *Met.*, N, 2, 1089 *b* 7, 20), y debe serle restituido como una de sus significaciones.

219 *Fís.*, I, 3, 187 *a* 1. Cfr. más arriba, p. 150.

220 Cfr. L. Robin, «El no-ser así definido [en el *Sofista*] es lo Otro, fragmentado entre todos los seres según la reciprocidad de sus relaciones» *(La pensée grecque*, p. 261).

221 A, 9, 992 *b* 18. Cfr. más arriba, p. 131.

dedicarse a resolverlas en su propio terreno. De esta reflexión sobre las aporías nacerá la ontología aristotélica; más aún: si es cierto que, a su través, la «solución de las aporías» es «descubierta» [222], podremos decir que la ciencia aristotélica del ser en cuanto ser no es otra cosa que el sistema general de la solución de las aporías.

* * *

Veamos primero, en todo caso, cómo esa afirmación general se ilustra en el caso particular, aun siendo crucial, de la predicación. Hemos visto que, en una primera formulación, Aristóteles parecía reducir la aporía al problema de las relaciones entre lo uno y lo múltiple [223], pero la continuación del mismo texto muestra con claridad que lo que en definitiva se halla en cuestión es el sentido de la cópula *ser* en la proposición: «Los últimos de entre los antiguos se esforzaban mucho para evitar que coincidiesen en un misma cosa lo uno y lo múltiple. Por eso unos suprimían, como Lycofrón, el verbo *es;* otros adaptaban la expresión diciendo, no que el hombre 'es blanco', sino que 'ha blanqueado', no que 'es andante', sino que anda, para evitar transformar lo uno en múltiple al introducir el verbo *es*» [224]. Como se ve, el problema de lo uno y lo múltiple se reconduce al problema del sentido del verbo *ser,* pues se trata de saber cómo una cosa puede ser otra que ella misma sin dejar de ser una, o, en términos generales, cómo lo uno puede *ser* múltiple. Aristóteles va a sugerir inmediatamente el principio de su propia solución: la argumentación precedente, advierte, «supone que lo uno o el ser se entienden de una sola manera» [225], lo cual parece indicar que la aporía va a resolverse mediante una distinción entre las múltiples significaciones del ser y lo uno. A decir verdad, parecía que la dificultad se refería al ser y sólo a él, pues si digo que una cosa *es* una en un sentido y múltiple en otro, o bien que lo uno es múltiple en un sentido distinto de como es uno, parece entonces —y ése parecía en efecto ser el resultado del análisis anterior— que es el verbo *ser,* y no el predicado *uno,* quien soporta la dualidad de significaciones. Por eso es simple apariencia, pues lo uno no es un predicado más entre otros: como en otros lugares muestra Aristóteles, lo uno es convertible con el ser, lo cual quiere decir que, cada vez que significamos el ser, significamos también la unidad. Cuando digo que Sócrates es hombre, significo la unidad de Sócrates y la humanidad, o más bien la unidad de Sócrates dentro de la humanidad. Y en todos cuantos sentidos se

222 Ἡ γάρ λύσις τῆς ἀπορίας εὕρεσις ἐστιν (*Et. Nic.*, VII, 4, 1146 *b* 7).
223 Cfr. más arriba, pp. 141-142.
224 *Fís.*, I, 2, 185 *b* 25.
225 185 *b* 31.

diga el ser, en otros tantos significa la unidad: cuando digo «Sócrates es hombre», no significo la misma unidad entre el sujeto y el predicado que cuando digo «Sócrates es enfermo». El problema de las significaciones del ser puede reconducirse, pues, sin inconvenientes al problema de las significaciones de lo uno, pues se trata del mismo problema.

De hecho, Aristóteles resuelve el problema de la predicación mediante una distinción entre las significaciones de lo uno: si los «últimos de entre los antiguos» se veían en un apuro (ἠπόρουν) al venir obligados a reconocer que «lo uno es múltiple», es porque ignoraban que «una misma cosa puede ser una y múltiple sin asumir por ello dos caracteres contradictorios: en efecto, hay lo uno en potencia y lo uno en acto» [226]. No es éste el lugar de examinar el contenido de esas dos nociones, sino sólo de estudiar el principio de la solución de Aristóteles. Sería vano negar que una misma cosa sea a la vez una y no una, pues el lenguaje da testimonio de ello. ¿No hay entonces contradicción? No —responde Aristóteles—, si la cosa no es en el mismo sentido una y no una. El principio de cotradicción no nos obliga a rechazar la paradoja, sino sólo a entender el discurso de tal modo que deje de ser paradójico. No se trata de preguntarse si la predicación es posible: ningún razonamiento mostrará jamás la imposibilidad de la predicación, pues el discurso existe, y, sin ella, no existiría. Eso supuesto, si el discurso predicativo es aparentemente contradictorio, no puede serlo en cambio realmente, puesto que es, y lo que es contradictorio no es. La solución de la aporía nace, pues, bajo la presión de la aporía misma: no puede haber contradicción; lo que ocurre es que no afirmamos y negamos algo simultáneamente de una misma cosa *en el mismo sentido.* Podría decirse que la contradicción nos «empuja hacia adelante», pero no en el sentido en que entenderán eso más tarde las filosofías «dialécticas»; la contradicción no reclama su «superación», sino su supresión, y ésta no consiste aquí en suprimir uno de los contradictorios (pues ambos son igualmente verdaderos), sino en entenderlos de tal modo que ya no sean contradictorios [227].

La solución de la aporía sobre la predicación consiste, pues, en distinguir los sentidos múltiples de lo uno (o del ser, podría decirse igualmente). Decir que lo uno puede ser, a la vez, uno (en acto) y no uno (en potencia), vale tanto como decir que *es* (en acto) uno y que *es* (en potencia) no uno: en definitiva, las modalidades de la significación se refieren a la cópula. Lo que encontramos detrás de la distinción entre lo uno en acto y lo uno en potencia, es la distinción entre ser por sí y ser por accidente, o bien entre predicación esencial

226 *Ibid.*, 186 *a* 1.

y predicación accidental[228]. De ello da testimonio el ejemplo que pone Aristóteles en apoyo de su demasiado breve análisis: «El ser de lo blanco (τὸ λευκῷ εἶναι) y el ser del músico (τὸ μουσικῷ εἶναι) son diferentes, y, sin embargo, los dos *son* la misma cosa»[229]. No hay en ello contradicción, pues no decimos en el mismo sentido «lo blanco *es* blanco» y «el hombre *es* blanco». Pues en el primer sentido, lo blanco no es más que blanco; mientras que en el segundo el hombre puede ser también músico. De una parte, nos las habemos con una predicación *esencial,* única y exclusiva porque expresa el acto del sujeto; de otra parte, con una predicación *accidental,* la cual sí tolera una multiplicidad de predicados, puesto que ninguno de ellos es por sí solo la esencia. La primera afirma la unidad en acto del sujeto; la segunda, mediante la potencia del discurso[230], discierne una multiplicidad de accidentes en la unidad del sujeto. La famosa paradoja de la predicación: «El sujeto es el predicado y, sin embargo, el predicado no es el sujeto»[231], se esfuma así sin más, puesto que el

227 ¿Hará falta decir que resolver la *contradicción* mediante *distinciones* parece a los modernos una solución perezosa? Son bien conocidas las burlas de que ha sido objeto tal método, desde las irónicas observaciones de Pascal, en las *Provinciales,* a propósito de los *distinguo* de sus adversarios, hasta la polémica no menos despectiva de Marx contra Proudhon, culpable de querer «resolver» las contradicciones distinguiendo en cada caso el «lado bueno» y el «lado malo» de las cosas *(Miseria de la filosofía).* Pero podrían citarse ejemplos más favorables; por ejemplo, mostrando que la *distinción* kantiana entre fenómeno y noúmeno no tiene otro objeto que resolver las antinomias, cuya tesis y antítesis, *en un sentido,* son igualmente admisibles (lo mismo que, en otro lugar, Kant ha recurrido a una distinción de sentidos para resolver los paralogismos de la psicología racional). Por el contrario, lo que tanto Aristóteles como Kant habrían considerado una salida fácil es la pretendida «superación» de la contradicción: hacer distinciones es tomarse la contradicción en serio; «superar» la contradicción es considerarla como aparente o provisional. La «pereza» no está, pues, en este caso, del lado de Aristóteles: sí sería perezoso, por ejemplo, querer superar el conflicto de Antígona y Creón; lo trágico nace de que ambos tienen igualmente razón *en un sentido:* εὖ γὰρ εἴρηται διπλᾶ *(Antígona,* v. 725).

228 No pretendemos que ambas distinciones, acto-potencia y esencia-accidente, coincidan en cuanto al contenido, sino, en este caso, sólo en cuanto a su función, que es la de resolver el problema de la predicación.

229 *Fís.,* I, 2, 185 *b* 32.

230 En el texto citado (*Fís.,* 185 *b* 32), ARISTÓTELES hace un paralelo entre el *discurso* y la *división,* que son las dos potencias en cuya virtud la multiplicidad adviene a las cosas: multiplicidad de los atributos de un sujeto en el primer caso, multiplicidad de las partes de un todo en el segundo.

231 Hegel describirá todavía el juicio en estos términos, como momento abstracto del concepto: aquel en que se disocia en una dualidad de elementos independientes, que sólo se reconciliarán en el silogismo: «El sujeto es el predicado, eso es ante todo lo que enuncia el juicio; pero como el predicado no debe ser lo que es el sujeto, nos hallamos en presencia de una *contradicción* que debe ser eliminada» *(Ciencia de la lógica,* t. II, p. 307 de la trad. de S. JANKÉLÉVITCH). Aristóteles no negaría que, en el juicio expresado en una

verbo *ser* no tiene la misma significación en ambos casos. Lo que esta fórmula significa es que, si bien el sujeto es accidentalmente el predicado (o bien: si es el predicado en potencia), el predicado no es esencialmente el sujeto: ya no hay ahí contradicción alguna, y la aporía desaparece.

Así pues, la resolución de la aporía megárica y la crítica de las dificultades sofísticas nos conducen, desde puntos de partida opuestos, a conclusiones complementarias. Los sofistas no conocían más que atributos y atributos de atributos: así olvidaban que el atributo es siempre atributo de un sujeto, y que la atribución remite en definitiva a un primer sujeto, que es la esencia. En cuanto a los megáricos, a la inversa, sólo conocen esencias y declaran imposible la atribución: olvidan así que toda esencia es, en potencia, una multiplicidad de accidentes, como atestigua la realidad misma del discurso predicativo. Así pues, de una parte, el exclusivismo del accidente nos lleva, en virtud de sus contradicciones, a otorgar un lugar a la esencia; de otra parte, el exclusivismo de la esencia nos conduce, en vista de las imposibilidades que suscita, a dar lo suyo al accidente. Los sofistas, en nombre del discurso útil, hacían imposible una ontología coherente; los megáricos, en nombre de la conminación ontológica de Parménides, hacen imposible un discurso fecundo. Para poner término a las libertades que la sofística se tomaba con el lenguaje, había que reconocer un sentido del ser que no fuera el del ser por accidente; para templar el rigor de los segundos, hay que admitir un sentido del ser que no sea el del ser por sí.

Es preciso admitir, pues, dos sentidos al menos del ser, pues si al ser por accidente lo relegásemos al no-ser, habríamos desprestigiado a la sofística tan sólo para caer en la trampa de la unidad parmenídica. Pero esta conclusión ¿no va contra la del capítulo precedente, donde el nálisis del lenguaje nos había mostrado que, para ser posible el discurso, las palabras deben tener un sentido, es decir, un solo sentido? ¿Podría suceder que la palabra más fundamental de todas, la palabra *ser,* fuese equívoca? Si así fuera, ¿podríamos seguir preser-

predicación accidental, es decir, no reversible, la relación «sintética» entre sujeto y predicado necesita ser demostrada: a ello apuntará precisamente, tanto en Aristóteles como en Hegel, la «mediación» operada por el término medio en el silogismo. Pero si bien el juicio necesita el silogismo para ser demostrado, no lo necesita para fundamentarse ontológicamente: no hay en él, en efecto, contradicción alguna que deba ser eliminada. La originalidad de Aristóteles consiste en escapar, mediante la distinción entre ser por sí y ser por accidente, al dilema en el que se han encerrado los filósofos, de Parménides a Hegel: *o el discurso es tautológico o es contradictorio.* Para Aristóteles, el discurso humano está a medio camino entre la tautología y la contradicción, y en ese intervalo se sitúa su *significación: significar* es no ser contradictorio; *significar algo* es no ser tautológico. Empero, será preciso preguntarse —y ése será el objeto del capítulo siguiente— si Aristóteles puede escapar a la contradicción sin caer en el equívoco.

vando la coherencia del discurso y la posibilidad misma de diálogo entre los hombres?

3. Las significaciones múltiples del ser: la teoría

Ser por sí y ser por accidente, ser en acto y ser en potencia: tales son las distinciones que Aristóteles se ha visto «forzado» a hacer, a través de la resolución de la apariencia sofística por una parte, y de las aporías megáricas por otra. Mientras que Platón, a fin de resolver estas últimas dificultades, había opuesto la alteridad al ser, haciendo así de ella un no-ser, Aristóteles, consciente de las contradicciones de la solución platónica, y de su capacidad para dar cuenta del discurso atributivo, restituye la alteridad al ser mismo como uno de sus sentidos (la relación), al tiempo que reconoce semejante alteridad en el lenguaje acerca del ser, bajo la forma de una pluralidad de significaciones.

El análisis aristotélico, por lo demás, no va a quedarse en eso, pues no basta con saber que el ser por sí es, en potencia y sin dejar de ser él mismo, una pluralidad de accidente. No es menos importante saber cuál es exactamente la naturaleza de esa potencia, o más bien de esas potencias, de ser. Que el ser como sujeto pueda ser otro sin dejar de ser él mismo, es una primera observación extraída de la práctica del lenguaje. Pero esa observación seguiría siendo formal si no se supiera también qué género de lo *otro* conviene a un sujeto dado[232]. Dicho de otra manera: si la posibilidad de la atribución conlleva la distinción general entre por sí y accidente, entre ser en acto y ser en potencia, la realidad de la atribución va a determinar una nueva distinción entre los sentidos de la cópula en la proposición. Efectivamente, no decimos en el mismo sentido que una cosa es buena o que es grande de tres codos, que un hombre es caminante o sedente. Y en todos estos ejemplos la significación de la cópula es diferente de la que hallamos en la frase «Sócrates es hombre»[233]. Tales modos de atribución determinan otras tantas categorías, es decir —siguiendo la etimología de κατηγορία, que viene de κατηγορεῖν, atribuir— otras tantas maneras de atribuir el predicado (sea esencial o accidental) a un sujeto, es decir, otras tantas significaciones posibles de la cópula *ser*. Finalmente, si la atribución en general conlleva, como condición de su posibilidad, la distinción entre ser por sí y ser por accidente, entre ser en acto y ser en potencia, la pluralidad de los tipos de atribución nos lleva a una nueva distinción que, a la vez,

[232] Cfr. A.-J. Festugiere, «Antisthenica», *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1932, p. 363.
[233] Estos ejemplos están tomados de *Met.*, Z, 1.

va a completar y cubrir las distinciones ateriores: la distinción entre las *categorías*. De este modo se constituye la lista —a la que Aristóteles se refiere con frecuencia como si se tratara de una teoría bien conocida, en la que no hace falta insistir— de las significaciones múltiples del ser.

La enumeración más completa es la que encontramos en el libro E de la *Metafísica*. «El ser propiamente dicho (τὸ ὂν τὸ ἁπλῶς λεγόμενον)[234] se dice en varios sentidos (λέγεται πολλαχῶς): hemos visto que había ser por accidente, y luego el ser como verdadero y el no-ser como falso; además, están las figuras de la predicación (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας)[235], por ejemplo, el *qué* (τί), el *cuál,* el *cuánto,* el *dónde,* el *cuándo* y otros términos que significan en este sentido. Y, además de todos esos sentidos del ser, están el ser en potencia y el ser en acto»[236]. Esta clasificación es la más completa que nos ofrece Aristóteles, salvo en lo que concierne a las categorías, cuya enumeración debe ser completada con dos textos del *Organon*[237]. Dicha lista comprende incluso una significación que hasta ahora no nos habíamos encontrado: la del ser como verdadero y, correlativamente, el no-ser como falso[238].

La importancia de esta última «significación» merece que nos interroguemos, en primer lugar, sobre su insólita presencia. De hecho, parece mencionada aquí tan sólo para anunciar un desarrollo del tema de la verdad con el cual concluirá ese mismo E de la *Metafísica:* desarrollo que tendrá precisamente por objeto mostrar que ésa es una significación no propiamente dicha del ser, pues «lo falso y lo verdadero no están en las cosas... sino en el pensamiento»[239]; «el ser entendido así no es como los seres entendidos en sentido propio

[234] Esta expresión (que, en otros lugares, designa al ser por sí como opuesto al ser por accidente, o bien el sentido «existencial» del verbo *ser* como opuesto a su sentido atributivo) designa aquí al *ser en cuanto ser*, que acaba de ser nombrado, al final del capítulo anterior, como el objeto (indirecto) de la filosofía primera.
[235] Esta expresión es una de las más corrientes para designar las categorías. Cfr. Δ, 6, 1016 *b* 34; 7, 1017 *a* 23; 28, 1024 *b* 13; Θ, 10, 1051 *a* 35.
[236] E, 2, 1026 *a* 33.
[237] Sólo en esos dos pasajes (*Cat.*, 4, 1 *b* 25; *Tóp.*, I, 9, 103 *b* 21) hallamos la lista, que ha llegado a ser clásica, de las diez categorías. La cuestión de saber si esa lista es completa, en la intención de Aristóteles, o si el número de las categorías se ha detenido arbitrariamente en diez (cuestión que opuso en el siglo xix a Brandis, Zeller y Brentano, partidarios de la primera tesis, frente a Prantl, partidario de la segunda), sólo podrá ser abordada más adelante (pp. 182-183, nota 316), tras un más atento estudio de la teoría.
[238] De un modo general, el no-ser se dice en tantos sentidos como el ser mismo (lo que no implica en absoluto la existencia del no-ser, por lo demás, pues el discurso puede significar siempre lo que no es; cfr. 107-109). Cfr. Λ, 2, 1069 *b* 27-28; N, 2, 1089 *a* 16.
[239] E, 4, 1027 *b* 25.

(τὸ δ'οὕτως ὂν ἕτερον ὂν τῶν κυρίως)», o, mejor dicho, se reduce a ellos, pues «lo que el pensamiento une o separa [en la proposición] es o bien la esencia, o la cualidad, o la cantidad, o cualquier otra cosa de ese género» [240]. El ser en cuanto verdadero no hace sino reiterar en el pensamiento lo que ya está contenido en «el otro género del ser» [241], o sea, lo que se expresa en las categorías. Se comprende así que Aristóteles nos invite a «dejar de lado» [242], en el estudio de los sentidos del ser, al ser en cuanto verdadero.

¿Debemos seguir, sin embargo, ese consejo? Podríamos hacerlo, si la teoría de la verdad esbozada en ese pasaje fuera la única que Aristóteles nos propone. Pero los intérpretes han advertido desde hace mucho tiempo una dualidad de puntos de vista en la concepción aristotélica de la verdad: según ciertos textos (de los que el más importante es el ya citado de E, 4), el ser como verdadero residiría en un enlace del pensamiento (συμπλοκὴ τῆς διανοίας), sería una afección del pensamiento (πάθος ἐν τῇ διανοίᾳ) [243]; lo verdadero y lo falso serían considerados, pues, como funciones lógicas del juicio. Otro texto, en cambio, propondría una concepción ontológica de la verdad [244]: el enlace en el pensamiento, para ser verdadero, debería expresar un enlace en las cosas; habría, pues, una verdad en el plano de las cosas (ἐπὶ τῶν πραγμάτων), que residiría en su ser-enlazado o su ser-separado (τῷ συγκεῖσθαι ἢ διῃρῆσθαι) [245]. Estar en la verdad (ἀληθεύειν) consistiría entonces, para el juicio humano, en desvelar una verdad más fundamental, que podríamos llamar antepredicativa. Pero hay más: sólo puede hablarse de enlace para el caso de seres compuestos (es decir, aquellos en que reside el enlace objetivo de una esencia y un accidente, sea éste propiamente dicho o por sí): como esta-madera-que-es-blanca, o la diagonal-que-es-conmensurable [246]. Pero en el caso de los seres simples (ἀσύνθετα, ἁπλᾶ, ἀδιαίρετα), su verdad o falsedad sólo puede residir en su captación (θιγεῖν) o su no-captación por un saber: la verdad sólo puede ser aquí antepredicativa, pues seres tales pueden ser objeto de enunciación (φάσις) pero no de juicio (κατάφασις), y Aristóteles pone buen cuidado en recordar aquí que la φάσις no es una κατάφασις [247], puesto que no implica atribución: sería simplemente la palabra humana a través de la cual se desvela la verdad del ser.

240 *Ibid.*, 1027 *b* 31.
241 *Ibid.*, 1028 *a* 1.
242 *Ibid.*, 1027 *b* 34; 1028 *a* 3.
243 K, 8, 1065 *a* 22, texto que insiste, resumiéndola, en la teoría de E, 4 (cfr. 1027 *b* 34).
244 *Met.*, Θ, 10.
245 Θ, 10, 1051 *b* 2.
246 Ejemplos dados en 1051 *b* 21.
247 1051 *b* 24.

Heidegger, que advierte en varias ocasiones esta dualidad de puntos de vista en los textos aristotélicos, privilegia este último pasaje, y, en general, todo el capítulo Θ, 10, en el cual ve él el lugar «donde el pensamiento de Aristóteles acerca del ser del ente alcanza su cumbre» [248]. A la inversa, Brentano, que observaba ya la misma dualidad, privilegia aquellos textos en que Aristóteles ve en la proposición el lugar de la verdad y la falsedad; las *cosas* sólo secundariamente pueden ser llamadas verdaderas, en el sentido de que a ellas se refiere la verdad del juicio: una cosa, o un estado de cosas, son llamados verdaderos o falsos cuando son o no son lo que el juicio verdadero dice que son [249].

En realidad, la contradicción entre estos textos, contradicción que W. Jaeger cree poder resolver apelando a una evolución del pensamiento de Aristóteles en este punto [250], es quizá más aparente que real. La clave nos la da, según parece, el pasaje de E, 4, 1028 *a* 1, donde leemos que el ser en cuanto verdadero remite «al otro género del ser». El ser en cuanto verdadero, observa adecuadamente Brentano, no puede ser comprendido entre las significaciones del ser propiamente dicho, por la misma razón en cuya virtud la lógica no puede hallar sitio en las clasificaciones del saber [251]. En ambos casos, la relación entre los dos términos no es la de la parte al todo: si la lógica no es una ciencia más *entre* otras, ello se debe a que, siendo teoría de *la* ciencia, posee en cierto sentido la misma extensión que la totalidad del saber; asimismo, el ser en cuanto verdadero no forma «parte» del ser propiamente dicho, puesto que, al ser reiteración suya, tiene en cierto sentido la misma extensión que él.

Pero ¿en qué consiste esa «reiteración»? Acaso haya que superar aquí la alternativa entre adecuación y desvelamiento a la cual los intérpretes —y especialmente Heidegger— querrían circunscribirnos. En realidad, la verdad es siempre desvelamiento, no sólo cuando es simple enunciación (φάσις), sino también cuando es juicio (κατάφασις). Pues el juicio no consiste en atribuir un predicado a un sujeto de acuerdo con lo que sería en la realidad el ser mismo del sujeto: no somos nosotros quienes creamos el enlace entre sujeto y predicado

248 *Platons Lehre von der Wahrheit*, p. 44; cfr. *Brief über den Humanismus*, ed. alem., p. 77.
249 *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, páginas 31-32.
250 Contrariamente a lo que podría pensarse, sería la concepción de, 10 posterior a la de E, 4: Aristóteles habría tenido que ampliar posteriormente, a fin de tener en cuenta la existencia de los ἁπλᾶ su primer concepto de verdad, entendida como *síntesis*. Cfr. *Studien zur Entstehungsgeschichte...*, pp. 26-28, 49-53; *Aristoteles*, pp. 211-12. Ya H. MAIER (*Die Syllogistik des Ar.*, I, p. 5 ss.) había observado la contradicción aparente entre estas dos series de textos.
251 *Von der mannigfachen Bedeutung...*, p. 39 y n. 44.

(lo que nos obligaría a ir inmediatamente fuera del juicio —pero ¿cómo podríamos?— para asegurarnos de que ese enlace se adecúa al sujeto real de la atribución). En el juicio, no decimos sólo algo *de* algo, sino que dejamos hablar en nosotros a una cierta relación de cosas [252] que existe fuera de nosotros. Aristóteles expresa inequívocamente esta prioridad de la relación entre cosas sobre el juicio en que ella se desvela: «Tú no eres blanco porque pensemos con verdad que eres blanco; sino que decimos con verdad que eres blanco porque lo eres» [253]. El enlace no es, pues, resultado privativo del juicio: se da en las cosas cuyo ser es el de ser juntas o no ser juntas [254], y es este ser-juntas o no-ser-juntas el que se desvela en la verdad del juicio, del mismo modo que el ser de las cosas no compuestas se desvela en la verdad de la captación (θιγεῖν) enunciativa. Hablar de una verdad de las cosas, es sencillamente significar que la verdad del discurso humano está siempre prefigurada, o más bien dada por anticipado, en las cosas, aun suponiendo que sólo se desvela con ocasión del discurso que acerca de ellas instituimos. Hay una especie de anterioridad de la verdad con respecto a sí misma, en cuya virtud en el mismo instante en que la hacemos ser mediante nuestro discurso, la hacemos ser precisamente como siendo ya antes. Esta es la tensión, inherente a la verdad misma, expresada por la dualidad de puntos de vista (o mejor, de vocabularios) entre los cuales parece vacilar Aristóteles. La verdad «lógica» es el discurso humano mismo en cuanto que cumple su función propia, que es hablar del ser. La verdad ontológica es el ser mismo, el ser «propiamente *dicho*», o sea, en cuanto que hablamos de él, o al menos podemos hacerlo. Esto supuesto, no resulta falso percibir en la verdad «lógica», con Heidegger, un pálido reflejo de la verdad ontológica, o más bien un «olvido» de su enraizamiento en esta última. Pero tampoco resulta falso percibir en la verdad ontológica, con Brentano, una especie de proyección retrospectiva, sobre el ser, de la verdad del discurso.

Esta oscilación que, como se está viendo, no es accidental, va a permitirnos comprender una frase del libro Θ que ha puesto en aprietos a los comentaristas, pues parece contradecir aquella otra frase del libro E con la que Aristóteles nos invitaba a excluir el ser en cuanto verdadero de la consideración del ser «propiamente dicho». Antes de abordar el desarrollo, ya mencionado, del tema de la verdad, Aristóteles nos recuerda una vez más la distinción entre las significaciones del ser: «El ser y el no-ser se dicen según las figuras de las categorías; se dicen, además, según la potencia o el acto de

[252] Θ, 10, 1051 *b* 11; cfr. 1051 *b* 2.
[253] Θ, 10, 1051 *b* 6; cfr. *Categ.*, 12, 14 *b* 16 ss.; *De Interpr.*, 9, 18 *b* 37 ss.
[254] Lo que los fenomenólogos llaman un *Sachverhalt.*

esas categorías o según sus contrarios; y, finalmente, *el ser por excelencia es lo verdadero y lo falso* (τό δὲ κυριώτατα ὂν αληθὲς ἤ ψεῦδος)» [255]. Se ha observado que este último miembro de la frase está en formal contradicción con la doctrina del libro E [256]. Pero la tendencia de la verdad lógica a precederse a sí misma en el ser como verdad ontológica permite, nos parece, explicar esta contradicción. En el primer texto se trataba de la verdad lógica, en el segundo de la ontológica. La primera debía ser excluida del ser propiamente dicho, al que no añadía ninguna determinación, ya que era tan sólo su reiteración en el plano del pensamiento. La segunda se confunde con el ser propiamente dicho, cuya extensión comparte. Ahora bien: ¿qué entiende Aristóteles cuando dice que es «el ser por excelencia»? En primer lugar, sin duda, que la verdad ontológica no significa tal o cual parte del ser, sino el ser en su totalidad; pero quizá quiere decir también que nosotros no podríamos decir nada del ser si éste no fuese verdad, o sea, apertura al discurso humano que lo desvela, y que ahí radica tal vez su «excelencia». Pero tampoco desde esta perspectiva, al igual que desde la primera, el ser como verdadero puede ser incluido entre las significaciones del ser, puesto que es —podría decirse— la significación de las significaciones, aquello que hace que el ser tenga significaciones, pues representa *a parte entis* esa apertura y esa disponibilidad fundamentales en cuya virtud es posible un discurso humano acerca del ser.

Pero antes de «dejar de lado», como Aristóteles nos propone, al ser en el sentido de verdadero, conviene afrontar una posible objeción. El ser en cuanto verdadero es, según hemos dicho, lo que hace que el ser pueda ser significado. Ahora bien: la significación del ser se nos ha aparecido hasta ahora a través del discurso atributivo [257], mientras que la verdad, como subraya el texto del libro Θ, puede darse tanto en la simple enunciación (φάσις) como en el juicio atributivo (κατάφασις). Siendo así, ¿debemos renunciar a reconocer que hay igual extensión en el ser en el sentido de lo verdadero y en el ser propiamente dicho, aquel del que nos dice Aristóteles que conlleva una pluralidad de significaciones? Consecuencia paradójica, pues habría que decir entonces que el ser propiamente dicho, el ser en cuanto ser, no es todo el ser, ya que dejaría subsistir fuera de él un ser

[255] Θ, 10, 1051 *a* 34.
[256] Por ello, Ross (II, 274) considera κυριώτατα ὄν como una interpolación y no lo toma en cuenta. En cuanto a Tricot, contra toda verosimilitud, une κυριώτατα ὄν con αληθὲς ἤ ψεῦδος, y no con τὸ δέ.
[257] El vínculo entre significación y atribución es evidente, por lo que toca a las categorías. Pero las otras distinciones (ser por sí y por accidente, en acto y potencia) han sido introducidas por Aristóteles como condiciones de posibilidad del discurso predicativo.

que se revelaría únicamente en el relámpago de la captación (θιγεῖν) enunciativa, y, por lo tanto, al margen de toda atribución.

Pero en realidad la captación enunciativa misma conlleva una atribución implícita, que es la de la esencia. «Captar» ese indivisible que es Sócrates, es captar su esencia; ahora bien, cuando decimos de Sócrates que es hombre, o mejor que es *este* hombre, ¿qué hacemos sino declarar su esencia? Por consiguiente, la distinción del libro Θ entre κατάφασις y φάσις no define tanto la oposición entre juicio atributivo y discurso antepredicativo cuanto la oposición entre atribución accidental (en la que decimos algo *de* algo, κατά τινος) y atribución esencial (en la que afirmamos algo, τι). No toda atribución es una composición: cuando atribuyo la esencia a aquello cuya esencia es (lo que llamarán los modernos juicio analítico), ni hago una síntesis, ni me refiero a una síntesis que estuviera ya en las cosas; sin embargo, no por ello deja de haber en tal caso verdad o error; pues bien, eso es lo que Aristóteles quería decir cuando corregía en el libro Θ la teoría del libro E según la cual sólo habría verdad o error allí donde hay composición y división.

Por tanto, es posible suscribir la interpretación de Brentano, para quien el ser en cuanto verdadero designa, en Aristóteles, al ser como cópula en la proposición[258], sin por ello oponer esa interpretación a una concepción «ontológica» de la verdad. Así se comprende, a un tiempo, que el libro E nos invite a «dejar de lado» el ser como verdadero al enumerar los sentidos del ser, y que el libro Θ, por el contrario, lo presente como «el ser por excelencia». Pues en cuanto ser de la cópula no es una significación más entre otras, sino el fundamento de toda significación: el verbo *ser*, considerado en su función copulativa[259], es el lugar privilegiado donde la intención significante se desborda hacia las cosas, y donde las cosas nacen al sentido, un sentido del que no puede decirse que estaba oculto en ellas y bastaba con descubrirlo, sino que se constituye al tiempo de declararlo. Siendo así, habrá tantos sentidos del ser como modalidades del decir: «El ser significa de tantas maneras cuantas se dice» (ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει)[260], lo que Santo Tomás traducirá, sin ser infiel al pensamiento de Aristóteles: «Quot modis *praedicatio* fit, tot modis ens dicitur»[261].

258 *Von der mannigfachen Bedeutung...*, pp. 36-37.

259 Aristóteles no parece haber presentido la función propiamente *existencial* del verbo *ser*. Cuando el ser se dice *absolutamente* (cfr. p. 138, n. 171), es decir, sin predicado, conlleva una atribución implícita, que es la de la esencia: ser, es *ser* una esencia. Cfr. E. Gilson, *L'être et l'essence*, pp. 46 ss. Cfr., sin embargo, en sentido contrario, S. Mansion, *Le jugement d'existence chez Aristote*; J.-M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, 1.ª parte, cap. IV, § 2.

260 Δ, 7, 10717 *a* 23.

261 *In Met.*, V, lect. 9, n.° 893, Cathala (cfr. n.° 890); cfr. *In Phys.*, III, lect. 5, *a* 15.

Así pues, y por último, los diferentes sentidos del ser se reducen a los diferentes modos de la predicación, pues aquéllos se constituyen a través de éstos. Por lo tanto, las significaciones múltiples del ser pueden referirse sin inconveniente a las categorías o figuras de la predicación: mucho más que constituir un primer enunciado de las significaciones mismas, la distinción entre acto y potencia, como la de ser por sí y ser por accidente, expresaba la posibilidad de una pluralidad de significaciones. No debemos asombrarnos, entonces, de que el libro Z comience con una distinción entre los sentidos del ser que se reduce a la distinción entre las categorías (no siendo mencionados ya aquí ni el ser en acto o en potencia, ni el ser por accidente, ni el ser como verdadero): «El ser se dice en varios sentidos, como hemos explicado antes cuando tratamos de las significaciones múltiples[262]; efectivamente, significa unas veces el *lo que es* (τὸ τί ἐστι) y el *esto* (τόδε τι), otras veces el *cuál* o el *cuánto*, o cada una de las categorías de este género»[263]. Y la continuación del texto muestra con claridad el enraizamiento de los sentidos del ser en los modos de la predicación: «Cuando preguntamos de qué cualidad es esto, decimos que es bueno o malo, y no que es grande de tres codos o que es un hombre, pero cuando preguntamos lo que es, no respondemos que es blanco, caliente o grande de tres codos, sino que es un hombre o un dios»[264]. Como se ve, la esencia misma es presentada aquí como un predicable, aunque en otro lugar se la defina como lo que es siempre sujeto y nunca predicado[265]. Pero la esencia, que es efectivamente el sujeto de toda atribución concebible, puede secundariamente atribuirse a sí misma, y en este sentido es una categoría, o sea una

262 Ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς. Alusión al libro Δ, y, en particular, al capítulo 7 del mismo, consagrado a las singnificaciones múltiples del término ὄν. En tal texto encontramos, ciertamente, una enumeración más amplia que la del libro Z, puesto que, al lado del ser según las categorías, figuran el ser por accidente, el ser como verdadero, el ser en potencia y el ser en acto. Pero las categorías son presentadas como representando las significaciones múltiples del ser *por sí*, y a propósito de ellas se formula el principio general más arriba citado: «El ser significa de tantas maneras cuantas se dice». Y, tras recordar que «entre los predicados (τῶν κατηγορουμένων), unos significan el *lo que es*, otros la cualidad, otros la cantidad, otros la relación, otros el hacer y el padecer, otros el lugar, otros el tiempo», enumeración en que reconocemos las categorías, y sólo ellas, Aristóteles concluye: «El ser significa la misma cosa que cada uno de estos predicados» (Δ, 7, 1017 *a* 22 ss.). Las categorías aparecen aquí, por tanto, al menos como las significaciones privilegiadas del ser, e incluso como las únicas significaciones del ser *por sí*. Este pasaje se opone a la interpretación de Brentano *(Von der mannigfachen Bedeutung...*, p. 175), quien, sistematizando indicaciones de Santo Tomás, hace de todas las categorías que no son la esencia divisiones del ser *por accidente* (cfr. más adelante, p. 190, n. 335).

263 Z, 1, 1028 *a* 10.

264 *Ibid.*, 1028 *a* 15.

265 *Anal. pr.*, I, 27, 43 *a* 25; *Fís.*, I, 7, 190 *a* 34; *Met.*, Z, 3, 1028 *b* 36.

de las figuras de la predicación, uno de los posibles sentidos de la cópula. Más aún: la esencia, que en esto no difiere de las demás categorías, se constituye como significación del ser tan sólo en el momento en que es atribuida a un sujeto como respuesta a la pregunta *¿qué es?* (τί ἐστι)[266].

Así pues, puede reconducirse la teoría de las significaciones del ser a la teoría de las categorías, y pueden definirse las categorías como las significaciones del ser en cuanto que se constituyen en el discurso predicativo.

* * *

Pero aquí se plantea una cuestión previa acerca de la legitimidad de la teoría: ¿cómo es que el ser puede tener significaciones múltiples sin que el discurso humano caiga en el equívoco, negándose así en cuanto discurso significante? ¿No ha llegado el momento de recordar la solemne advertencia que Aristóteles dirigía, en el libro Γ, a los negadores del principio de contradicción: «No significar una única cosa es no significar nada en absoluto, y, si los nombres no significasen nada, se destruiría al mismo tiempo todo diálogo entre los hombres y, en verdad, hasta con uno mismo»? Si la unidad de significación aparece como condición de posibilidad de un diálogo inteligible, y de un pensamiento coherente, la multiplicidad de significaciones que nos vemos obligados a reconocer en la palabra más fundamental de todas, la voz *ser,* ¿no amenaza con destruir ese diálogo y ese pensamiento? Consecuencia sin duda imposible, ya que la existencia del discurso humano atestigua de por sí la posibilidad de ese doble diálogo, con los demás y con uno mismo[267]; pero, además, consecuencia absurda, puesto que el análisis de las condiciones de posibilidad del discurso es el que nos ha llevado a la distinción de las significaciones del ser. Es cierto que el libro Γ estudiaba las condiciones de la coherencia del discurso, mientras que la distinción de las significaciones nos permite comprender su fecundidad. Pero ¿puede fundarse la fecundidad en la incoherencia? Y a la inversa, ¿qué sería la coherencia de un discurso que no tiene nada que decir, que sólo sería significante para los demás porque nada tiene que significarles?

Hay que preguntarse, pues, acerca del estatuto de las significaciones múltiples del ser, y, para ello, recurrir de nuevo a las indicaciones dispersas de Aristóteles acerca de una teoría general de las significaciones. Hemos visto que el ser es un πολλαχῶς λεγόμενον. Pero ¿qué implica ese πολλαχῶς? ¿Indica que la palabra considerada se dice de varios sujetos diferentes, por ejemplo: el hombre es un ser, el animal es un ser, etc.? Mas si fuera así, todo nombre —excepto, si acaso, el nombre propio— sería dicho πολλαχῶς, en virtud de la observación, que hemos encontrado ya antes[268], de que las cosas son singulares, mientras que el lenguaje es general. Hay sin duda en este sentido una ambigüedad fundamental e irreductible del discurso humano, y es natural que la palabra ὄν, la más general de todas, conlleve más que ninguna esa remisión indeterminada a una pluralidad, en este caso incontable, de sujetos. Pero no es lo mismo significar muchas cosas y significarlas de manera múltiple: aquí debemos atenernos a la forma adverbial de πολλαχῶς o πλεοναχῶς, más aún que a la idea de multiplicidad. La voz *ser,* como en general los πολλαχῶς λεγόμενα, no significa sólo cosas diferentes, sino que las significa de un modo diferente, y no estamos seguros nunca de que tenga el mismo sentido cada vez: se trata, pues, de una pluralidad de significaciones y no sólo de significados —observación que implica una teoría del lenguaje, pues tiende a reconocer, entre el signo y la cosa significada, la existencia de un dominio intermedio, el de la significación, que va a introducir un factor suplementario de indeterminación en la relación, ya de suyo ambigua, entre el signo y la cosa significada[269].

Aristóteles distingue las diversas formas de esta nueva relación entre signo y significación a partir de las primeras líneas del tratado de las *Categorías:* «Se llama *homónimas* a las cosas que sólo tienen en común el nombre, mientras que la enunciación de la esencia que es conforme a ese nombre (ὁ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας), es diferente»; así, un hombre real y un hombre pintado son homónimos por tener sólo el nombre en común[270], o bien —ejemplo más proba-

[266] La distinción entre esencia *primera* (siempre sujeto) y esencia *segunda* (esencia en cuanto que es atribuida) (*Tóp.*, IV, 1, 127 *a* 7; *Cat.*, 5, 2 *a* 14 ss.) no nos parece que caracterice, como sostiene Monseñor A. MANSION (*Introduction à la physique aristotélicienne,* 2.ª ed., p. 9, n. 10), un período antiguo, aún platonizante, del pensamiento de Aristóteles. Pues sin semejante distinción no se comprendería que la esencia pudiera ser una categoría. Sólo en su *secundariedad,* o sea en su ser-dicho, y no en la *primariedad* de su ser-ahí, puede la esencia constituirse como sentido. Para las demás categorías tal distinción era inútil, pues son todas *segundas* por naturaleza, en el sentido de que sólo la potencia del discurso distingue la cantidad, la cualidad, la relación, el lugar, etc., y, por último la esencia misma como predicado, en el seno de la indistinción de la esencia concreta primitiva.

[267] De hecho, el libro Γ consideraba como una evidencia (δῆλον) que «las expresiones *ser* y *no ser* tienen una significación definida (σημαίνει...τοδί), de manera que nada podría ser así y no así» (Γ, 4, 1006 *a* 29).

[268] *Arg. sofist.*, 1, 165 *a* 7. Cfr. más arriba, p. 113.

[269] Cfr. más arriba, pp. 116-119.

[270] *Categorías*, 1, 1 *a* 1. Este ejemplo no es convincente sino en la medida en que se admita: 1) Que el alma es la esencia del hombre; 2) Que el alma es la forma del cuerpo *organizado,* es decir, vivo, y, *a fortiori,* real. De ahí la afirmación, varias veces repetida por Aristóteles, de que entre el viviente y el muerto sólo hay relación de homonimia (*Gen. anim.*, II, 1, 735 *a* 7, 734 *b* 24; IV, 1, 766 *a* 8; *De anima,* II, 1, 412 *b* 14; *Met.*, Z, 10, 1035 *b* 24),

torio y que se hará tradicional en la Escuela, de donde lo tomará Spinoza— hay homonimia entre el Can, constelación celeste, y el can, animal que ladra [271]. A la inversa, «se llaman *sinónimas* las cosas cuyo nombre es común, cuando la enunciación de la esencia que es conforme a ese nombre es la misma» [272]: por ejemplo, hombre y buey son sinónimos en cuanto animales, pues *animal* es su esencia común.

Hay que hacer dos advertencias a propósito de esta distinción (que, con los nombres de *equivocidad* y *univocidad*, se hará tradicional en la escolástica). Es la primera que la distinción concierne inmediatamente a las cosas, y no a las palabras: no se llama homónimo o sinónimo al nombre, sino a las cosas que significa [273]. Sin duda, éstas son llamadas homónimas o sinónimas sólo en cuanto que son nombradas, y podría pensarse entonces que se trata de una relación extrínseca y accidental; pero, en realidad, el propio ejemplo dado por Aristóteles (el hombre y el caballo son sinónimos en cuanto que ambos son animales) muestra que no es ése el caso de la sinonimia: la sinonimia expresa una relación plenamente real, que consiste aquí en la pertenencia a un mismo género; en cuanto a la homonimia, veremos que no siempre es accidental. La sinonimia y la homonimia no son, pues, simples accidentes de las cosas, en cuanto que son nombradas, sino que pueden designar propiedades reales, en cuanto que son reveladas por el discurso.

La segunda advertencia es que tanto la homonimia como la sinonimia se refieren ambas a la relación de un signo único con una pluralidad de significados (*hombre* por relación al hombre real y al hombre en imagen, en un caso; *animal* por relación al buey y al hombre, en el otro). La diferencia entre homonimia y sinonimia no debe buscarse, por tanto, ni en el nombre (que es único en ambos casos), ni en los significados (que son múltiples en ambos casos), sino en el

---

como entre el viviente y lo que es una simple imagen suya (cfr. *Part. animal.*, I, 1, 640 *b* 33). Pero en el ejemplo de las *Categorías* es preciso ver, ante todo, una alusión crítica a la teoría de las Ideas: entre la cosa sensible y la Idea —que, para Aristóteles, no es más que el *doble* ideal de la primera— no hay, en la teoría platónica *tal como Aristóteles la entiende*, más que una simple relación de homonimia (cfr. Z, 16, 1040 *b* 32; M, 10, 1086 *b* 27; *Tóp.*, VII, 4, 154 *a* 16-20).

[271] Cfr. *Retór.*, II, 24, 1401 *a* 15; *Arg. sofist.*, 4, 166 *a* 16.

[272] *Cat.*, I, 1 *a* 6.

[273] Apenas hace falta señalar que, aunque sólo fuese por esta razón, esta terminología se aparta del uso moderno de tales términos. Lo que nosotros llamamos *sinonimia* (unicidad de la cosa, pluralidad de los nombres) es a veces designado con ese nombre por Aristóteles, pero los comentaristas hablan más lógicamente en este caso de *polionomia* (cfr. p. 134, n. 157). En cuanto a nuestra homonimia, se corresponde con el uso antiguo del término cuando llamamos *homónimas* a dos personas que llevan el mismo nombre, pero no cuando llamamos homónimas a dos palabras que se pronuncian lo mismo. Nos ajustaremos en lo que sigue al uso aristotélico, y no moderno, de estas palabras.

plano intermedio de la significación (lo que las *Categorías* designan con la expresión ὁ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας), que es única en el caso de la sinonimia, y doble, o más en general múltiple, en el caso de la homonimia [274].

La sinonimia no requiere muchas explicaciones, pues es la regla. Al menos debe serlo, si se quiere que el lenguaje sea significante. Ella expresa la exigencia, formulada en el libro Γ, de una significación única para un nombre único. O, mejor dicho, precisa el sentido de tal exigencia: lo que hace falta para que se nos comprenda cuando hablamos, o para que nuestro pensamiento sea coherente, no es, hablando con propiedad, que cada nombre signifique una *cosa* única, pues tal correspondencia es en rigor imposible siendo los nombres limitados en número y las cosas infinitas; sino que cada nombre tenga una *significación* única o —lo que viene a ser lo mismo— que signifique una sola esencia. Así, por más que el nombre *animal* se aplique al buey, al hombre, a una pluralidad de especies y a una infinidad de individuos, no por ello deja de ser unívoco, ya que el hombre, el buey, etc., tienen una misma esencia, que es la de pertenecer al género animal.

Si la sinonimia es la regla, la homonimia sólo puede ser injustificable. Hemos visto el uso (inconsciente, es cierto, en ausencia de una teoría de la significación) que los sofistas hacían de la homonimia: uso denunciado por Aristóteles como la fuente de todos sus errores. Un lenguaje equívoco dejaría de ser significante y de esta suerte se suprimiría como lenguaje: hay que admitir, entonces, que la homonimia, si existe, es una excepción, y que repugna a la naturaleza del lenguaje. Por eso dirán los comentaristas que la homonimia propiamente dicha es accidental, fortuita; que es ἀπὸ τύχης [275]. Pero, de ser así, se corregirá con facilidad: bastará con dar nombres diferentes a las significaciones diferentes del nombre primitivo, o, al menos, con saber que es posible semejante distribución (así, el sabio podrá, si quiere evitar a cualquier precio la homonimia, dar nombres diferentes al Can-constelación y al can-animal). La única homonimia a la vez injustificable e irremediable —aquella presupuesta por los negadores del principio de contradicción— consistiría en atribuir una infinidad de significaciones posibles a un nombre determinado. Ahora bien: en tanto que el número de las significaciones es limitado y que dicho nombre es conocido [276], hay sin duda imperfección, pero no hasta el punto de que el lenguaje corra peligro: «Es indiferente

---

[274] Así se explica la traducción escolástica de estos términos: la sinonimia es la *univocidad (una vox:* una sola significación); la homonimia es llamada *equivocidad* o, más en general, *multivocidad.*

[275] La expresión se encuentra ya en Aristóteles, *Et. Nic.*, I, 4, 1096 *b* 26.

[276] Más adelante se verá la importancia de esta observación, a propósito del número de las categorías (pp. 182-183, n. 316).

atribuir varios sentidos a la misma palabra, con tal de que sean limitados en número, pues se podría asignar a cada definición un nombre diferente: por ejemplo, podría decirse que *hombre* tiene, no un sentido, sino varios, de los que sólo uno tendría como definición *animal bípedo,* mientras que podrían darse otras varias definiciones, con tal de que fueran limitadas en número; pues en tal caso un nombre particular podría ser afectado a cada una de las definiciones»[277].

A esta distinción entre la sinonimia, forma normal de la relación entre cosas y nombres, y una homonia accidental y fácilmente corregible, parecen atenerse las *Categorías,* así como los *Tópicos.* ¿En cuál de las dos clasificaremos entonces la palabra *ser?* La respuesta no es quizá tan fácil como parece, y, en ciertos escritos que —entre otras, por esta razón— podemos considerar como pertenecientes a un período antiguo de la especulación de Aristóteles, se advierte cierta vacilación. En los *Tópicos,* especialmente, el ser parece claramente considerado como homónimo: Aristóteles no lo dice expresamente del ser, pero atribuye al Bien una homonimia que presupone la homonimia del ser. Hay —dice— diversos métodos para comprobar si un término es homónimo o sinónimo (πότερον πολλαχῶς ἢ μοναχῶς τῷ εἴδει λέγεται)[278]; uno de ellos consiste en preguntarse si un mismo término puede emplearse dentro de varias categorías del ser: si así es, dice Aristóteles, dicho término, o más bien la cosa que expresa, puede ser considerada como homónima. Como se ve, el método consiste aquí en extender a términos distintos del término ser la homonimia, aquí presupuesta, manifestada en el hecho de que el ser se dice según una pluralidad de categorías. El ejemplo del Bien aclara el método preconizado por Aristóteles: «Así, el bien en materia de alimentos es el *agente* del placer y, en medicina, el agente de la salud, mientras que, aplicado al alma, significa ser de cierta *cualidad* —como moderado, valeroso o justo—, y lo mismo si se aplica al hombre. A veces, el bien tiene como categoría el *tiempo:* por ejemplo, el bien que llega en el momento oportuno, pues se llama un bien a lo que acaece oportunamente en el tiempo. A menudo, se trata de la categoría de la *cantidad,* cuando el bien se aplica a la justa medida, pues la justa medida es también llamada ser»[279]. Este análisis semántico nos revela, pues, que el bien se dice dentro de varias categorías del ser: aquí las de la acción, la cantidad, el tiempo, la cualidad. De ahí la conclusión que Aristóteles obtiene, en vir-

[277] Γ, 4, 1006 *a* 34 ss.

[278] *Tóp.,* I, 15, 106 *a* 9. El τῷ εἴδει significa aquí, como observa Alejandro (97, 21) que es en la unicidad o multiplicidad de las definiciones (εἶδος, puede tener el sentido de *definición;* cfr. BONITZ, *Index aristotelicus, sub voce)* donde se manifiesta la sinonimia o la homonimia.

[279] *Tóp.,* I, 15, 107 *a* 5 ss.

tud de la regla establecida antes: «Por consiguiente, el bien es un homónimo»[280].

Si esta afirmación se interpreta a la luz de las definiciones dadas con anterioridad de la homonimia y la sinonimia, podrá medirse todo su alcance, no sólo semántico, sino metafísico: no se trata sólo de hacer constar —lo que sería una trivialidad— que la palabra *bien* se aplica a una pluralidad de objetos, sino que cambia completamente de significación de un género de cosas a otro. Lo que fudamenta, en el plano del ser, la sinonimia del buey y el caballo, es que ambos son animales: que ambos pertenecen al género *animal.* Pero no hay fundamento ontológico de la homonimia: o, mejor dicho, toda homonimia remite a una homonimia más fundamental, que es la del ser mismo, y se traduce en su dispersión en una pluralidad de categorías. Decir que el Bien puede atribuirse según el modo de la acción, de la cualidad, de la cantidad, del tiempo, es reconocer —tal es al menos aquí la intención que Aristóteles confiesa— que no hay nada en común entre la acción buena, la perfección cualitativa, la justa medida y el tiempo oportuno: no son especies de un mismo género, que sería su esencia, o al menos el común fundamento de sus esencias respectivas; lo cual quiere decir asimismo que el Bien en cuanto Bien (o sea, un Bien no enfocado según tal o cual categoría particular) no es un género; que el Bien en cuanto Bien no tiene esencia. Y si ello es así, se debe a que las categorías del ser no son especies del género *ser,* o sea porque, a su vez, el ser en cuanto ser no es un género ni tiene esencia. Si aquello que autoriza la sinonimia es la pertenencia a un mismo género, la posesión de una misma esencia, tanto la homonimia del ser como la del bien implican la privación de semejante comunidad de esencia.

Nos percatamos entonces de la significación polémica de la tesis mantenida por los *Tópicos:* la teoría de la homonimia del ser, y más aún la de la homonimia del bien, que es presentada como corolario de aquélla, van dirigidas contra Platón. Hay *bienes,* y, más aún, bienes que tienen sentidos diferentes; lo que no hay es Idea del Bien, en el sentido según el cual la Idea designaría la unidad de una multiplicidad; por lo tanto, no habrá ciencia, por elevada que sea, que pueda proponerse el Bien como objeto, ya que el Bien escapa a toda definición común. Por lo demás, en la *Etica a Eudemo,* la homonimia del Bien es invocada expresamente contra la teoría de las Ideas: «Decir que hay una Idea, no sólo del Bien, sino de cualquier otra cosa, es expresarse de manera verbal y vacía (λογικῶς καὶ κενῶς)... Pues el bien se dice en varios sentidos, y en tantos sentidos como el ser»[281]. Y tras haber enumerado de nuevo los sentidos múltiples

[280] *Ibid.,* 107 *a* 11.

[281] *Et. Eud.,* I, 8, 1217 *b* 20-26. La frase intermedia que omitimos en

del ser y los sentidos correspondientes del bien[282], Aristóteles concluye: «Así pues, lo mismo que el ser no es uno en las categorías que acabamos de enumerar, tampoco el bien es uno; y no puede haber una ciencia única del ser ni del bien»[283]. Mas podría pensarse que, en este caso, la crítica del platonismo no alcanza sólo a la Idea más eminente —la del Bien o del ser— sino a la Idea, en general. La homonimia del ser no sería sino un caso particular de una homonimia más general: la de todo término común (κοινόν). Eso es lo que parece confirmar la continuación del texto de la *Etica a Eudemo* que acabamos de citar: «Debe añadirse que no compete ni siquiera a una ciencia única estudiar todos los bienes de idéntica categoría, por ejemplo, la ocasión y la medida; y que una ciencia diferente debe estudiar una ocasión diferente, y una ciencia diferente debe estudiar una medida diferente»[284]. Así, la ocasión o la justa medida alimenticia competen a la medicina, pero la determinación de la ocasión en las acciones guerreras es competencia de la estrategia. De ahí la conclusión de Aristóteles: «si no pertenece a una ciencia única ni siquiera el estudio de tal o cual género particular del bien, será, *a fortiori*, perder el tiempo, intentar atribuir a una sola ciencia el estudio del Bien en sí»[285], ya que el Bien en sí no es, según Platón, sino lo que es común a los bienes particulares. Empero, podría decirse que, queriendo probar demasiado, este pasaje nada prueba, por lo que atañe a nuestro problema: pues si la homonimia del Bien en general es del mismo orden que la de cada género de bien, o también si la homonimia del ser en cuanto ser se añade meramente a la de cada categoría del ser, entonces tal homonimia designa solamente la inadecuación, inevitable por ser esencial al discurso humano, entre nombres que son comunes y cosas que son singulares. Se podría, entonces, apelar a Aristóteles contra él mismo; si es quizá legítimo que, en su polémica contra Platón, insista sobre la singularidad pro-

nuestra cita contiene un argumento que rompe la concatenación de las ideas (aun si existieran, las Ideas no serían de utilidad práctica alguna). El γάρ de la frase siguiente parece entonces explicar el λογικῶς καὶ κενῶς de la primera frase: como el ser y el bien se dicen πολλαχῶς, por eso la Idea del Bien, no siendo la unidad *real* de una multiplicidad, es «verbal y vacía».

282 La enumeración es más completa aquí que en el pasaje de los *Tópicos:* el bien se dice según la esencia (es entonces el entendimiento, o Dios), según la cualidad (lo justo), según la cantidad (la medida), según el tiempo (la ocasión), según la acción y la pasión en el movimiento (el enseñante y el enseñado). El pasaje paralelo de la *Etica a Nicómaco* (I, 4, 1096 *a* 27) distingue además el bien según la relación (lo útil), y el bien según el lugar (la estancia favorable δίαιτα); pero veremos que la *Et. Nicom.* propondrá una interpretación de esta «homonimia» más elaborada que la de los *Tópicos* y la *Et. Eud.* (cfr. más adelante, p. 194 ss.).

283 *Et. Eud.*, I, 8, 1217 *b* 33 ss.

284 *Ibid.*, 1217 *b* 35 ss.

285 *Ibid.*, 1217 *b* 40; cfr. *Et. Nic.*, I, 4, 1096 *a* 29-34.

piamente inefable de las cosas, incluso hasta el punto de volver a poner en tela de juicio la investigación socrática de las definiciones comunes[286], no por ello deja de ser cierto que la crítica de los sofistas ha puesto de relieve la existencia de unidades objetivas de significación: las *esencias* (como fundamento de la unidad de significación de una palabra) y los *géneros* (como fundamento de la aplicacabilidad de un término a una pluralidad de cosas a través de una significación única, es decir, como fundamento de la sinonimia).

El problema, no resuelto ni por el texto de los *Tópicos* ni por el de la *Etica a Eudemo* (textos ambos antiguos y que dejan ver cierta vacilación en la terminología, al mismo tiempo que cierta desmesura en el pensamiento[287], consiste entonces en saber si se llama homónimo al ser en ese sentido, muy general, según el cual Aristóteles opone a la realidad platónica de las Ideas la «homonimia» de los términos universales, o bien si el ser es homónimo en el sentido más preciso que las *Categorías* dan al término: el de una pluralidad injustificable de significaciones. En el primer caso, Aristóteles opondría simplemente, a una ontología abstracta del Ser en general, la realidad singular e inefable de los seres concretos: no hay un Ser, sino seres, del mismo modo que no hay definición común de la ocasión, sino que la ocasión se presenta siempre según la modalidad del evento y de lo singular, o también del mismo modo que la ración alimenticia de Milón no es la del atleta principiante[288]; pero esta riqueza de determinaciones concretas, ignorada por Platón al separar la Idea de aquello cuya Idea es, no impediría que la atribución de la palabra *ser* a los seres pudiera tener un fundamento objetivo: la pertenencia de tales seres al género *ser*, del mismo modo que la ocasión guerrera y la ocasión médica pertenecen a un género común, que es el tiempo oportuno, o así como las diferencias entre la virtud del hombre y la de la mujer no son tales que hagan del todo ilusoria la búsqueda socrática de las definiciones comunes[289]. En el segundo caso, la tesis

286 Pensamos aquí en el pasaje de la *Política* (I, 13, 1260 *a* 20) en que Aristóteles muestra que no hay una definición única de la virtud, porque hay una virtud diferente del hombre, de la mujer, del amo, del esclavo, etc. Así, Aristóteles sigue la opinión de Menón en la discusión que enfrentaba a éste con Sócrates *(Menón,* espec. 71 *e*-72 *a*).

287 ¿Puede mantenerse en serio que no hay nada en común entre la ocasión, la justa medida, la estancia favorable, por ejemplo? Tanto menos puede Aristóteles ignorar el común carácter *normativo* de tales nociones, cuanto que las toma todas del vocabulario de las *prescripciones* médicas.

288 *Et. Nic.*, II, 2, 1104 *a* 9.

289 Nótese que Aristóteles insiste siempre por relación a la πρᾶξις en la insuficiencia del universal, y, contra la ciencia, rehabilita la *experiencia* irremplazable que nos pone en contacto con lo individual. Cfr. *Met.*, A, 1, 987 *a* 19 ss. «El médico no cura, sino por accidente, al hombre (en general), sino a Calías o a Sócrates... Si se posee la noción sin la *experiencia* y, conociendo lo universal, se ignora lo individual que en él está contenido, se come-

de la homonimia del ser tendría un alcance más radical: significaría que la atribución del ser a los seres no halla su fundamento en una generalidad objetiva, que el ser en cuanto ser no es un universal, sino que está más allá de la universalidad, al menos de esa universalidad domeñable por el discurso que es la universalidad del género; en una palabra, que la unidad de los seres, sugerida por su denominación común, carece de fundamento, o que, al menos, ese fundamento es problemático e incierto.

De hecho, lo que se ventila en el debate es tanto que los textos de Aristóteles parecen manifestar cierto titubeo a la hora de zanjarlo. Para expresar la distinción entre las categorías, esos mismos *Tópicos* que hacían de la homonimia del ser un argumento contra el platonismo emplean corrientemente el vocabulario platónico de la διαίρεσις [290]. Ahora bien: hablar de división supone que hay algo que dividir, que el ser en cuanto ser es un todo cuyas partes distinguimos, un terreno en cuyo interior recortamos regiones, o —para emplear un vocabulario más aristotélico— un género que dividimos en sus especies. Más aún, la *Metafísica* misma, en el libro Γ, empleará el vocabulario de la especie y el género para significar la relación de las categorías con el ser en cuanto ser. «De todo género, así como no hay más que un conocimiento sensible, no hay más que una ciencia. Por ejemplo, una única ciencia, la gramática, estudia todas las palabras. Por eso compete a una ciencia única el género (μιᾶς... τῷ γένει), en lo que atañe a las especies del ser en cuanto ser, estudiarlas todas, y las especies de esta ciencia estudiarán las especies del ser» [291]. Lo que Aristóteles quiere probar en este pasaje es que hay una ciencia genéricamente única del Uno, y el nudo de su argumentación reside en el hecho de que «cuantas especies hay de lo

terán numerosos errores en los tratamientos, pues, ante todo, lo que hay que curar es el individuo.» Este texto, y los ya citados en la *Et. Eud.* y la *Et. Nic.* (donde se advertirá la frecuencia de las alusiones médicas; cfr. espec. *Et. Nic.*, I, 4, 1907 *a* 10) ilustran, en un sentido quizá más preciso de lo que entendía GOMPERZ (cfr. más arriba, p. 13), la oposición, en Aristóteles, entre el platónico y el esclepíada. Pero desde el punto de vista de la θεωρία, Aristóteles sigue siendo platónico, o más bien socrático. Debemos agradecer a Sócrates, nos dice, el descubrimiento de los dos principios que constituyen el punto de partida de la ciencia: los discursos inductivos (ἐρακτικοὶ λόγοι) y la definición general (τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου) (M, 9, 1086 *b* 5). Cfr. A, 6, 987 *b* 31 ss.

290 La categoría misma es calificada de διαίρεσις: *Tóp.*, IV, 1, 120 *b* 36. Conviene observar, no obstante, que la palabra διαίρεσις es usada corrientemente por Aristóteles, en un sentido que ya no tiene nada de platónico, para designar las distinciones de significación del libro. Cfr., p. ej., la referencia a dicho libro al comienzo del libro Z (1, 1028 *a* 10). Para el contexto del pasaje de los *Tópicos* muestra que la voz διαίρεσις designa en él una división *real*, en el sentido platónico, y no una distinción *semántica*.

291 Γ, 2, 1003 *b* 19 ss.

uno, tantas especies correspondientes hay del ser» [292]. Es inevitable entonces observar que la doctrina de las categorías es invocada aquí en apoyo de una demostración exactamente contraria a las que, a propósito del bien, hallábamos en los *Tópicos*, la *Etica a Eudemo* y la *Etica a Nicómaco*. En estos últimos textos, se trataba de mostrar que no hay una ciencia única del Bien, porque el bien se dice de tantas maneras diferentes como el ser. Aquí, por el contrario, se trata de establecer que sí hay una ciencia única de lo Uno, porque lo Uno comporta tantas especies como el ser, y las especies de lo Uno se corresponden con las del ser. Ahora bien: no hay duda de que las «especies del ser» de la *Metafísica* no designan otra cosa que las significaciones del ser de los *Tópicos* y las dos *Eticas;* el propio paralelismo de los problemas muestra que, en ambos casos, se trata evidentemente de las categorías [293]. Así pues, la contradicción entre las dos series de textos es flagrante.

Hay otra dificultad. Si tomamos al pie de la letra el vocabulario del libro Γ, habrá que decir, en virtud de las definiciones de las *Categorías,* que el ser no es un homónimo, sino un sinónimo, puesto que las especies a las que se le atribuye tienen en común la pertenencia a un mismo género. Si las categorías son las especies del ser, entonces la cantidad, la cualidad, la relación, etc., estarán por respecto al ser en cuanto ser en la misma situación que el hombre y el caballo por respecto al género *animal,* y en tal caso ya no habrá homonimia.

Deberemos escoger, pues, entre dos interpretaciones de la teoría de las categorías. Según la primera, las categorías aparecen como divisiones del ente en su totalidad, o, según la excelente expresión de H. Maier, como *Einteilungslieder* (siendo el ὄν el *Einteilungs-*

292 *Ibid.*, 1003 *b* 33.

293 Algunos comentaristas han intentado eliminar la dificultad negando que se trata en este caso de las categorías: así Santo Tomás, que entiende por «especies del ser» las distintas «substancias». Pero aparte del indicio, en nuestra opinión muy fuerte, constituido por el paralelismo entre este texto y los de los *Tópicos* y las dos *Eticas* (la frase «cuantas especies hay de lo uno, tantas especies correspondientes hay del ser» parece responder al mismo problema que la frase «el bien se dice en tantos sentidos como el ser»), puede advertirse: 1) Que el único ejemplo dado por Aristóteles en este pasaje va en el sentido de la identificación de las «especies del ser» con las categorías: así como una ciencia única en género tratará de las diferentes especies del ser, así también una ciencia única en género tratará de las especies de lo uno, como lo *idéntico* y lo *semejante* (1003 *b* 35); ahora bien, ¿qué es lo idéntico sino lo uno según la *esencia,* y qué es lo semejante sino lo uno según la *cualidad?* Las «especies» de lo uno son evidentemente, pues, *sentidos* de lo uno, de lo que Aristóteles nos dice en otro lugar que se corresponden con los sentidos del ser (λέγεται δ'ἰσαχῶς τὸ ὄν καὶ τὸ ἕν, *Met.*, I, 2, 1053 *b* 25); 2) Que interpretando las «especies del ser» como las distintas «substancias», según hace Santo Tomás, no se evita la dificultad puesta de relieve por Alejandro, 249, 28): ¿cómo puede haber *especies* del ser o de lo uno (trátese de categorías o de «substancias»), si el ser y lo uno no son *géneros* (cfr. § siguiente)?

objekt)[294]. Esta es la concepción que parece prevalecer cada vez que Aristóteles utiliza el vocabulario platónico de la διαίρεσις, por ejemplo, en el texto de los *Tópicos*, donde Aristóteles emplea la palabra διαίρεσις para designar las categorías: a fin de saber si dos realidades se hallan entre sí en la relación de género a especie, hay que estar seguros de que ambas entran «dentro de la misma división»[295]; así, el bien o lo bello no pueden ser género de la ciencia, pues son cualidades, mientras que la ciencia es un término relativo. El sentido de esto es claro: expresa la exigencia del puro buen sentido, según el cual el género y la especie no pueden pertenecer a géneros diferentes, o también, el género del género es también el género de la especie[296]. La cualidad o lo relativo son presentados aquí, por tanto, como géneros, pero que serían ellos mismos «divisiones» de un género más universal. Así entendida, la teoría de las categorías no sería sino el remate de una concepción jerárquica del universo, en la cual se descendería, mediante una serie de sucesivas divisiones, del ser a las categorías, de las categorías a los géneros, de los géneros a las especies últimas, desde la universalidad hacia la pluralidad.

Pero semejante interpretación de la teoría de las categorías, que será recusada formalmente, más adelante, por Porfirio[297] (el del famoso «árbol» que, pese a todo, sirve habitualmente para ilustrar-

[294] H. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles,* II, 2, p. 300, n. 1. Aunque traducimos generalmente ὄν por *ser (être; N. del T.),* conforme al uso más frecuente de esta palabra en francés, recurriremos en ocasiones a la traducción *ente (étant; N. del T.)* cuando se trate de oponer ὄν a εἶναι.

[295] *Tóp.,* IV, 1, 120 *b* 36.

[296] Se hallará una aplicación de este precepto en la investigación de la definición de alma, al comienzo del *De anima:* «Es necesario determinar por división (διελεῖν) en cuál de los géneros supremos se encuentra el alma y lo que ella es; quiero decir, si es un *esto* y una *esencia,* o una *cualidad,* o una *cantidad,* o alguna otra de las categorías surgidas de la división (καὶ τις ἄλλη τῶν διαιρεθεισῶν κατηγοριῶν)» (I, 1, 402 *a* 22). Esta última expresión no puede querer decir que las categorías *han sido divididas* (pues no se trata de determinar el puesto del alma *en el interior* de una categoría dada, ya que se ignora aún a qué categoría pertenece), sino que han sido distinguidas mediante una división previa.

[297] Tras exponer el principio de la subordinación de los géneros y de las especies (que puede representarse bajo la forma del célebre *árbol* de Porfirio), la *Isagogé* aclara que esta determinación jerárquica de los géneros por las especies, y de éstas por otras especies cuyos géneros son las primeras, etc., está limitada por una doble indeterminación: de un lado, no se puede descender por pura determinación conceptual desde las especies últimas a los individuos; de otro lado, en el otro extremo del «árbol», los géneros supremos no pueden vincularse a un principio único: «En las genealogías, nos remontamos las más de las veces a un principio único, por ejemplo a Júpiter. Pero no es un género común a todos los seres, y éstos no son homogéneos por respecto a un único término que sería el más elevado: *y tal es la doctrina de Aristóteles» (Isagogé,* 6, 3 ss. Busse).

la), se halla en contradicción con la inspiración general del proceso del pensamiento de Aristóteles. La prueba de que las categorías aristotélicas no son las divisiones primeras de la realidad en su conjunto nos viene dada por el hecho de que «dividen» tanto al no-ser como al ser: «El no-ser también se dice en varios sentidos, pues así ocurre con el ser: de este modo, el no-hombre significa el *no ser esto,* lo no-recto significa el *no ser tal,* lo no-largo-de-tres-codos significa el *no ser tanto*»[298]. Como se ve, ya no se trata aquí de dividir un terreno (pues ¿cómo circunscribir el terreno del no-ser?), sino de distinguir significaciones: significaciones que ya no son aquí, estrictamente hablando, las del *ente* (ὄν) sino las del *ser* (εἶναι), ya que se trata de saber en qué sentido se dice que el ente es o el no-ente no es.

Por tanto, podríamos distinguir dos series de pasajes: aquellos en que Aristóteles se deja aparentemente guiar por la realidad sustantiva del ὄν cuyas divisiones serían entonces las categorías, y aquellos otros en que, por el contrario, se atiene a la significación infinita del ser, tal como se expresa en los diferentes discursos que hacemos acerca del ente: entonces las categorías designarían las maneras múltiples que tiene el ser de significar, proporcionándonos en este caso el hilo conductor de la investigación los diferentes discursos sobre el ente. Esta última problemática se halla atestiguada sin ambigüedades por un texto capital del libro Γ: tras haber recordado que el ser, o mejor dicho el ente (τὸ ὄν) «se dice en varios sentidos», Aristóteles se pregunta por qué se dice que los distintos entes *son,* cuál es el ser de esos entes; nos damos cuenta entonces de que la respuesta a esta pregunta no es una sola: entre las cosas, «unas se dicen *seres* (ὄντα) porque son esencias, otras porque son afecciones de la esencia..., otras porque son destrucciones, o privaciones, o cualidades, o agentes o generadores de la esencia»[299]. Si es lícito reconocer en tales fórmulas lo que en otros lugares Aristóteles llama categorías, entonces éstas aparecerán como otras tantas respuestas a la pregunta: ¿en qué sentido decimos del ente que es? La pluralidad de las categorías expresaría entonces la imposibilidad en que el filósofo se encuentra de dar una respuesta única a esa pregunta; pues, si bien «el *es* (τὸ ἔστιν) pertenece a todas estas cosas» —que son la

[298] N, 2, 1089 *a* 16. Cfr. Θ, 10, 1051 *a* 34. Estos pasajes han sido ya invocados contra una interpretación *realista* de las categorías por Apelt *(Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie: Die Kategorienlehre des Aristoteles,* p. 108) y por H. Maier *(op. cit.,* II, 2, p. 301, nota).

[299] Γ, 2, 1003 *b* 5 ss. Igual planteamiento del problema en Z, 1, 1028 *a* 18 ss. Sin duda, estos dos pasajes apuntan en realidad hacia otro objetivo: se trata de mostrar que, a través de la multiplicidad de sentidos del ser, se halla siempre presente una referencia a la esencia (cfr. más adelante, p. 185 ss.). Pero accesoriamente esos dos textos remiten a la problemática de las categorías: se trata de saber en qué sentido «se dicen *seres*» (ὄντα) no sólo las esencias, sino «lo demás» (Z, 1, 1028 *a* 18).

esencia, la cantidad, la cualidad, etc.— «no lo hace de la misma manera»[300]. En este sentido, las categorías no son tanto divisiones del ente cuanto modalidades (πτώσεις)[301] según las cuales el ser significa el ente. No responden a la pregunta: *¿en cuántas partes* se divide el ente?, sino a esta otra: *¿cómo* significa el ser?

Tal es, en definitiva, el sentido de la pregunta fundamental, esa pregunta que es «el objeto pasado, presente, eterno, de nuestra preocupación y nuestra búsqueda: *¿qué es el ente?*»[302]. A primera vista, dos clases de respuestas podrían darse a esta pregunta: o bien mencionar cierto número de cosas —y, si es posible, la totalidad— de las cuales decimos que son; o bien averiguar lo que hace que esas cosas *sean,* es decir, la esencia del ser. Según algunos textos, y especialmente los de los *Tópicos,* ha podido parecer que la doctrina de las categorías era una respuesta del primer tipo, es decir, una enumeración de los distintos géneros de seres (entendiendo dichos géneros como «divisiones» de otro género más fundamental —y, por lo demás, tan sólo presupuesto[303]—, que sería el del ente en su totalidad). Así es como la tradición filosófica interpretará a menudo la doctrina de Aristóteles, y en los tiempos modernos no nos acordaremos tanto de lo que Kant toma de la noción aristotélica de categoría (en cuanto sentido de la síntesis predicativa) como de su condena de una «tabla» de categorías en la que ve más una «rapsodia» que un «sistema»[304]. Enumeración empírica (Hamelin), y por otra parte incompleta (Prantl), o, si es que está completa, entonces arbitrariamente circunscrita a la lista convertida en clásica de las diez categorías: en cualquier caso, doctrina sin principio y sin estructura, que toma por divisiones del ser lo que son simples distinciones gramaticales (Trendelenburg, Brunschvicg). Ahora bien, si Aristóteles hubiera pretendido responder a la pregunta *¿qué es el ente?* con una simple enumeración, aunque fuera exhaustiva, se vería incluido en la objeción

300 Καὶ τό ἔστιν ὑπάρχει πᾶσιν, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως (Z, 4, 1030 *a* 21 ss.).

301 Πτῶσις designa, en general, cualquier modificación de la expresión verbal referida no al sentido, sino a la *manera de significar.* Es sobre todo el caso de las flexiones de los sustantivos y los verbos. Πτῶσις se usa para designar las categorías en N, 2, 1089 *a* 27. Es el término más sutil que Aristóteles emplea para designarlas: el que más se aparta de las implicaciones realistas de la διαίρεσις.

302 Z, 1, 1028 *b* 2.

303 Adviértase, en efecto, que Aristóteles, incluso cuando emplea el vocabulario platónico de la διαίρεσις, jamás efectúa una división propiamente dicha (lo cual supondría ya constituida la totalidad que ha de dividirse), sino que se conforma con ver en las categorías los *productos* de una división siempre presupuesta y de la que nada nos dice. Es más: el propio Aristóteles demostrará la imposibilidad de toda *división* del ser (cfr. § siguiente).

304 *Crítica de la razón pura,* § 10 (De los conceptos puros del entendimiento, o de las categorías), inmediatamente después de la «tabla de categorías».

que Sócrates dirige contra Menón, cuando, interrogado éste acerca de la esencia de la virtud, responde mostrando un «enjambre de virtudes»[305]. «Enjambre», «rapsodia»: dos metáforas sin duda, pero que denuncian una misma deficiencia lógica, deficiencia en la que no puede suponerse que Aristóteles, tras la cautela socrática, haya caído —si es que en efecto ha caído— por mera inadvertencia.

Parece, pues, que la pregunta *¿qué es el ente?* sólo podía ser entendida por Aristóteles en términos de esencia, o, lo que viene a ser lo mismo, en términos de significación. Pero Aristóteles tropieza aquí con la irreducible pluralidad de las significaciones del ser: el ser del ente no tiene un solo sentido, sino varios, lo que viene a querer decir que el ser en cuanto ser no es una esencia. A la fórmula tantas veces repetida «el ente se dice de varias maneras» responde un texto de los *Segundos Analíticos,* que expresa eso mismo en términos de esencia: «El ser no sirve de esencia a ninguna cosa (τὸ δ'εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί)»[306]. Así pues, la pregunta *¿qué es el ente?* no tiene respuesta única, o al menos unívoca. De ahí la tentación que asalta sin duda a Aristóteles en los citados textos de los *Tópicos* y las dos *Eticas:* sustituir por una enumeración —un «catálogo», como decía Leibniz[307]— una definición imposible. En cierto sentido, no podía ocurrir de otro modo; y el carácter disperso, arbitrario, indeterminado, que a menudo se le reprocha a la tabla aristotélica de las categorías, no es imputable tanto a Aristóteles como al propio ser: si la tabla de categorías es una «rapsodia», acaso lo sea porque el ser mismo es «rapsódico», o, al menos, porque se nos ofrece bajo el modo de la rapsodia, es decir, de la dispersión. No otra cosa quiere decir Aristóteles cuando afirma que la pregunta *¿qué es el ente?* ha sido y es siempre para nosotros motivo de dificultades y búsquedas. Y cuando, tras hacer constar las dificultades pasadas y presentes, pasa a anunciar solemnemente que se trata de una aporía que ningún esfuerzo llegará nunca a solucionar, eleva a teoría nuestra imposibilidad de dar una respuesta única, o sea esencial, a la pregunta *¿qué es el ente?* Decir que está en la naturaleza de tal problema el ser siempre debatido e investigado significa reconocer que la tabla de las categorías está condenada a no ser jamás otra cosa que una rapsodia, sin poder nunca constituirse en sistema.

Pero Aristóteles no podía limitarse a dar una enumeración empírica de ejemplos, aunque dichos ejemplos fuesen los «modelos», debidamente catalogados, de todo lo que es. Pues si bien la investigación es inacabable, y sus resultados siempre fragmentarios, sigue siendo

305 *Menón,* 72 *a.*

306 *Anal. post.,* II, 7, 92 *b* 13.

307 «Un catálogo de modelos» *(eine Musterrolle):* así definía Leibniz la tabla de las categorías *(Philosophische Schriften,* ed. Gerhardt, VII, p. 517).

cierto que la pregunta *¿qué es el ente?* —es decir: «¿qué es lo que, en cada caso, hace que tal o cual ente particular se diga *ser?*»— se replanteará a propósito de cada una de las realidades distinguidas de esa manera empírica. Del mismo modo que el mal dialéctico respondía a Sócrates: «la virtud es la justicia, es la templanza, es el valor, etc.», podríamos sentirnos tentados a responder: «el ente es la esencia, es la cantidad, es la cualidad, etc.». Pero hay un ser de la esencia, un ser de la cantidad, un ser de la cualidad, etc.[308], y, si no puede responderse a la pregunta «¿qué es el ser del ente en general?», no hay más remedio que responder a cada una de estas preguntas: ¿qué es el ser de la esencia?, ¿qué es el ser de la cualidad?, etc. La pluralidad de las preguntas no nos exime de dar una respuesta definida a cada una de ellas, y tal respuesta sólo puede referirse a la significación de la palabra *ser* en cada uno de sus usos. Si bien la

[308] Cfr. Z, 1, 1028 *a* 18; 4, 1030 *a* 21 ss. (textos citados más arriba, p. 177). M. MAIER concede una importancia aún mayor a la continuación del primero de estos textos: «Así como el *es* pertenece a todas las categorías, pero no en el mismo grado, porque pertenece a la esencia de un modo primordial y a las otras categorías de un modo derivado, así también el *lo que es* (τὸ τί ἐστι) pertenece a la esencia de una manera absoluta, y sólo en cierta medida a las otras categorías». H. MAIER ve en este texto y en otros del mismo género (sobre todo *Tóp.*, I, 9, 103 *b* 27-29) una «desviación» *(Umwandlung)* radical de la doctrina de las categorías: no habría ya irreductibilidad de las categorías entre sí, sino subordinación de todas las categorías (incluida la de la esencia) a una categoría primordial que sería el τί ἐστι; al mismo tiempo, las categorías dejarían de aparecer como las *significaciones* del ser (es decir, de la cópula) para convertirse en los distintos géneros de *predicados* posibles del juicio (ingresando entonces todos esos predicados, podríamos decir, en la categoría del predicado en general τί ἐστι) *(Die Syllogistik des Aristoteles,* II, 2, p. 314 ss., espec. p. 321). Pero además de los reparos de orden cronológico (no se ve cómo la teoría de las categorías habría podido evolucionar a partir de los *Tópicos),* puede objetarse a dicha interpretación que Aristóteles no habla nunca del τί ἐστι como de un género supremo cuyas especies serían las categorías, y cuando dice, por ejemplo, que «la cualidad forma parte de los τί ἐστι (τὸ ποιὸν τῶν τί ἐστι)», añade que eso no debe entenderse en términos absolutos (οὐχ ἁπλῶς), sino más bien verbal o dialécticamente (λογικῶς) (Z, 4, 1030 *a* 24); y cuando dice que el τί ἐστι pertenece a la vez a la esencia y a las demás categorías, precisa que eso no ocurre de la misma manera (ἕνα μὲν τρόπον...ἄλλον δέ, 1030 *a* 18-19), sino primordialmente en el caso de la esencia, o derivadamente (τοῖς μὲν πρώτως, τοῖς δ'ἑπομένος, 1030 *a* 22); se trata, entonces, de una relación de anterioridad a posterioridad, y no hay género común (cfr. *infra,* en el § 4, pp. 227-230). La ambigüedad del εἶναι vuelve a encontrarse en el τί ἐστι, y no se ve cómo la introducción de este último nos permita percibir con mayor claridad la unidad de las significaciones múltiples del ser. Mostrar que las categorías son *todas* ellas (y no sólo la esencia) respuestas a la pregunta τί ἐστι, es sencillamente recordar que son categorías del *ser,* que es siempre el ser aquello que está en cuestión a propósito de cada una de ellas, y no se ve que con eso haya ninguna clase de evolución de la teoría de las categorías, entendidas como significaciones múltiples del ὄν (o más bien del εἶναι del ὄν como del τί ἐστι).

doctrina de las categorías ha surgido de la imposibilidad de dar una única respuesta a la pregunta «¿qué es el ente?», tal doctrina no expresa tanto la multiplicidad de *respuestas* a esa pregunta como la multiplicidad de *preguntas* a las que nos remite la pregunta fundamental, desde el momento en que intentamos responder a ella[309]. La diferencia es notable: la tabla de las categorías no enuncia una pluralidad de naturalezas[310] entre las cuales se dividiría el ente en su totalidad, sino la multiplicidad de modalidades según las cuales el ser se nos aparece significando el ente, cuando lo interrogamos acerca de su significación.

Pero decir que la cuestión del ser es eternamente «buscada» significa reconocer que esas significaciones nunca serán reducibles a la unidad, o también que no hay una categoría en general, de la cual serían especies las demás[311]. Entre el vocabulario de la división y el de la homonimia, en torno a los cuales parece dudar a veces Aristóteles (y cuya dualidad revela acaso el doble origen, platónico y sofístico, de la teoría) hay que preferir, por tanto, el de la homonimia. Porfirio, intérprete escrupuloso del pensamiento de Aristóteles (y poco inclinado, en cualquier caso, a acentuar sus aspectos antiplatónicos) no se equivocará en esto. Tras haber recordado que «la doctrina de Aristóteles» se niega a ver en el ser el género más elevado, añade: «Hay que admitir, conforme a lo que se dice en las *Categorías,* que los diez géneros primeros son como diez principios primeros; e incluso suponiendo que se les pueda llamar seres a todos ellos, debe reconocerse que serán designados así por homonimia sólo, al decir de Aristóteles, y no por sinonimia. En efecto: si el ser fuese el género único, común a todas las cosas, todas ellas serían llamadas *seres* por sinonimia. Pero como en realidad hay diez géneros primeros, esa comunidad de denominación es puramente verbal, y no corresponde a una definición única que tal apelación expresaría»[312].

Es imposible ser más radical en la afirmación de la homonimia

[309] Es característico a este respecto que Aristóteles designe las categorías mediante términos interrogativos: τί ἦν εἶναι (para el caso de la esencia), πόσον, ποῖον, πρὸς τι, ποῦ, πότε, respondiendo las otras categorías (κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν πάσχειν) a la pregunta πῶς ἔχει.

[310] Es cierto que Aristóteles emplea una vez la expresión φύσις τῶν ὄντων para designar las *categorías* (N, 2, 1089 *b* 7). Pero ya se ha visto que la terminología de Aristóteles no estaba siempre establecida con fijeza: no se ve bien cómo conciliar el vocabulario de la φύσις con el de la *significación* y, más aún, la πτῶσις. Pero además, y sobre todo, en el texto de N, 2, Aristóteles quiere mostrar, contra Platón, que la negación y lo desigual no son lo contrario o la negación del ser, sino que, a su modo, son aspectos *positivos* del ser (cfr. más arriba, pp. 148-149), lo cual expresa Aristóteles —incorrectamente, desde luego— con el término φύσις.

[311] Como pretende H. Maier.

[312] *Isagogé,* 6, 7, Busse.

del ser, y más arriba hemos citado textos de Aristóteles que van sin disputa en este sentido. Pero una vez más, en este caso, queriendo probar demasiado, no se probaría nada. Pues la polémcia de Aristóteles contra los sofistas ha puesto de relieve el carácter accidental de la homonimia, y, en virtud de ello, ha sugerido los medios para evitarla. «No importa que se atribuyan diversos sentidos a la misma palabra, con tal de que sean limitados en número, pues a cada definición podría asignársele un nombre diferente»[313]. Apliquemos ese mismo procedimiento al ser: la palabra *ser* dejaría su lugar a una pluralidad de significaciones definidas y con denominaciones propias, resultando así superflua; al igual que esos sofistas cuyo subterfugio recuerda Aristóteles[314], resolveríamos el problema del ser suprimiendo la palabra *ser* a causa de su ambigüedad, y ya no hablaríamos más que de esencias, cantidades, relaciones, etc.

Pero el ser no se deja suprimir tan fácilmente: permanece presente detrás de cada categoría, aun cuando esa presencia sea oscura y no pueda reducirse a la del género en la especie; pues si bien el ser no es un género, no es menos cierto que «todo género es ser», y aunque no sea un universal, el ser sigue siendo «lo que es común a todas las cosas»[315]. No hay más remedio, pues, que hablar del ser, aunque cualquier palabra acerca de él sea ambigua; en realidad, no tenemos elección, pues no podemos decir nada de ninguna cosa sin decir que *es* esto o que *es* tal o cual, etc. La homonimia del ser no es, pues, una homonimia como las demás, por cuanto resiste a todos los esfuerzos del filósofo por eliminarla: al haber querido restringir el ser a una de sus significaciones, los eléatas han hecho imposible el discurso humano, y acaso sea mérito involuntario de los sofistas el haber subrayado hasta el absurdo la vanidad de las pretensiones eléatas. Pero entre la rigidez de los eléatas, que rechazan la homonimia, y la indiferencia de los sofistas, que la ignoran, va constituyéndose poco a poco la posición propia de Aristóteles: la homonimia del ser debe suprimirse, pero eso sólo puede hacerse mediante una investigación indefinida, y esa infinitud de la investigación revela a un tiempo la exigencia de univocidad y la imposibilidad de alcanzarla. Precisamente porque el ser tiene muchos sentidos, y un número indeterminado de ellos[316], nunca se ha terminado de plantear la pregunta «¿qué es el ser?». El ser está siempre más allá de sus significaciones: si bien se dispersa en ellas, no se agota en ellas, y, si bien cada una de las categorías es inmediatamente ser[317], todas las categorías juntas nunca serán el ser entero. Es preciso conservar, pues, el término *ser* a fin de designar ese más allá de las categorías, sin el cual éstas no serían, y que no se deja reducir a ellas.

Así pues, la distinción entre sinonimia y homonimia con que se conformaban las *Categorías* no basta para dar cuenta del caso, particular pero fundamental, de la palabra *ser*. Si hablamos de sinonimia, hacemos del ser un género, lo cual no es. Pero si hablamos de homonimia, debe precisarse que tal homonimia es irreductible; que no es, pues, resultado de un fallo accidental y corregible del discurso humano; más aún: que sigue siendo paradójicamente legítimo hablar de un ser en cuanto ser en el instante mismo en que se reconoce la ambigüedad de esta expresión.

* * *

Por tanto, una reflexión más profunda acerca del ser y de los términos que son convertibles con él —lo uno y el bien— va a hacer que Aristóteles modifique en un punto capital la teoría de las relaciones de significación con la que comenzaba el tratado de las *Categorías*. La innovación consistirá en reconocer, entre la homonimia y la sinonimia propiamente dichas, la existencia de una homonimia no accidental (οὐκ ἀπὸ τύχης), una homonimia que no carece de fundamento y que, de tal suerte, se aproximará a la sinonimia (cuyo fundamento es la relación de especie a género) sin confundirse por eso con ella.

313 Γ, 4, 1006, *a* 34.

314 *Fís.*, I, 2, 185 *b* 25 (cfr. más arriba, p. 154).

315 Γ, 3, 1005 *a* 24, 27.

316 Creemos poder seguir aquí el partido de Prantl, quien, contra la mayoría de los intérpretes de su época (Brandis, Brentano, Zeller), sostenía que la tabla de las categorías se había detenido en un número arbitrario y estaba inacabada. En realidad, resulta *esencial* a la tabla de las categorías —en cuanto que *no puede* establecerse como sistema— el estar siempre inacabada, o, por lo menos, ser de tal manera que nunca sabremos si está acabada. Pues si estuviéramos seguros de que ofrece una enumeración exhaustiva de las significaciones del ser, no se ve por qué no habría de aplicarse la regla enunciada por ARISTÓTELES en Γ, 4: suprimir la homonimia, reemplazando la palabra ambigua por tantas palabras como sentidos distinguibles hay. Si la regla no es de aplicación en este caso, ello se debe a que, tocante al ser, no hay «pluralidad *definida* de significaciones» (Γ, 4, 1006 *a* 34-*b* 1). Aristóteles no lo dice expresamente a propósito de las categorías, pero insiste en varias ocasiones sobre el carácter indefinido de la investigación acerca del ser en su unidad (Z, 1, 1028 *b* 2; *Arg. sofist.*, 9, 170 *b* 7). Ahora bien: no se ve de qué otra manera podría manifestarse esa infinitud sino a través del inacabamiento de aquello que Aristóteles presenta como tarea esencial de la ontología: distinguir las significaciones del ser. Este carácter esencialmente *abierto* de la doctrina aristotélica de las categorías permitiría dar una primera respuesta al reproche real, de haber pretendido abarcar con las categorías la totalidad de lo real, que Plotino hacía a Aristóteles, siendo así que, para Plotino, aquéllas se aplican tan sólo al plano de existencia más bajo (*Enéadas*, II, 6, 1, y sobre todo VI, 1: «Sobre los géneros del ser»).

317 H, 6, 1045 *b* 2-7: las categorías son *inmediatamente* ser y uno (y no mediatamente, como especies de un género que fuese el ser o lo uno en general). Seguimos aquí la interpretación de ROBIN, *La théorie platonicienne...*, p. 149, nota. Cfr. Γ, 2, 1004 *a* 4-5; Δ, 4, 1070 *b* 1.

Una corrección de este tipo a la doctrina de las *Categorías* la vemos introducida —y, en cierto modo, bajo la presión misma del problema— en un pasaje de la *Etica a Nicómaco*. Aristóteles acaba de criticar la noción platónica de un Bien en sí; su argumento principal es, como hemos visto, el de que el Bien se dice en tantos sentidos como el ser y, por consiguiente, «no es algo común, abarcado por una sola Idea» (οὐκ ἔστιν ἄρα τὸ ἀγαθὸν κοινόν τι κατὰ μίαν ἰδέαν) [318]. Y sin embargo el Bien «no se asemeja a los homónimos, o por lo menos a los que lo son por azar» (οὐ...ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ τύχης). ¿Debe decirse, entonces, que la unidad de denominación que comprende bienes distintos por esencia se explica al menos por la procedencia de un término único (τῷ ἀφ' ἑνὸς εἶναι), o por la tendencia de todos ellos hacia un término único (πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν), o que existe entre ellos una relación de analogía (κατ' ἀναλογίαν)? [319]. Simple enumeración de hipótesis que, al menos en la *Etica a Nicómaco,* se detiene en seco: pues disertar con mayores precisiones en torno a ellas sería propio «de otra filosofía» distinta de la que trata de las cosas humanas [320]. Pero hay una concesión importante por relación a la doctrina de la homonimia y la sinonimia que veíamos en las *Categorías:* de aquí en adelante, varias cosas pueden ser significadas con una palabra, intencionalmente (y no ya por azar) [321], incluso al margen de una comunidad de género; basta con que se dé una de las tres relaciones que la *Etica a Nicómaco* define mediante las expresiones: ἀφ' ἑνός, πρὸς ἕν κατ' ἀναλογίαν, procedencia única, relación a un término único, analogía.

Si el ser no es ni un sinónimo, ni un homónimo «accidental», ¿cuál será entonces el género de sus relaciones con sus múltiples significaciones? Un texto de la *Metafísica* nos proporciona la respuesta: el ser es un πρὸς ἓν λεγόμενον. «El ser se dice de muchas maneras,

318 *Et. Nic.*, I, 4, 1096 *b* 25. Cfr. *ibid.*, 1096 *a* 28: el Bien no es «algo universalmente común y uno (κοινόν τι καθόλου καὶ ἕν), pues entonces no se diría en todas las categorías, sino en una sola».

319 Esta importante precisión no se encuentra en el pasaje correspondiente de la *Et. Eud.*, que puede ser considerada como anterior, por esta razón, entre otras.

320 *Et. Nic.*, I, 4, 1096 *b* 31.

321 Es sabido que, para Aristóteles, el azar (τύχη) es la coincidencia entre una concatenación *real* de causas y efectos y una relación *imaginaria* entre el medio y el fin: así ocurre con el acreedor que va al ágora a pasearse y encuentra «por azar» a su deudor (*Fís.*, II, 5, 196 *b* 33). La τύχη remite siempre, por tanto, a una intención humana ausente: en este sentido, se opone lo ἀπὸ τύχης (que traduciremos por *accidental,* a falta de un término más idóneo y que se distinga mejor de los demás sentidos de *accidente*) no solamente a lo necesario, sino a lo intencional (ἀπὸ διανοίας).

pero siempre por relación a un término único, a una misma naturaleza (πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν), y no por homonimia» [322].

Después de los tanteos de los *Tópicos* y la *Etica a Eudemo,* y de las incertidumbres de la *Etica a Nicómaco,* tal parece ser en efecto la doctrina definitiva de Aristóteles acerca de la relación entre el ser y sus múltiples significaciones. Mejor dicho: Aristóteles es llevado por las necesidades de su metafísica, y a fin de expresar adecuadamente una relación que no se deja reducir a la sinonimia —como habían creído los eléatas— ni a la homonimia —como habían hecho creer los sofistas—, hacia la concepción de un tipo nuevo de estatuto para las palabras de significación múltiple: especie de homonimia, pero homonimia objetiva, no imputable ya al lenguaje, sino a las cosas mismas, porque se funda en una relación (que, sin embargo, no es la de especie a género) y a un término, a una «naturaleza» única.

Tal solución, ¿lo es efectivamente, en el caso del ser? ¿No se trata más bien del problema mismo hipostasiado? Habrá que plantear luego esta cuestión, que es la cuestión por excelencia de la ontología aristotélica, puesto que le va en ella la posibilidad misma de un discurso único sobre el ὄν. Pero en primer lugar conviene captar el sentido literal de la doctrina. Aristóteles lo aclara con un ejemplo: «Así como todas las cosas que son sanas lo son por relación a la salud —una porque la conserva, otra porque la produce, otra porque es signo de la salud, otra porque es capaz de recibirla— ... así también el ser se dice de muchas maneras, pero siempre por referencia a un mismo fundamento (πρὸς μίαν ἀρχήν)» [323]. Es *sano,* pues, todo aquello que dice relación a (πρὸς) un término de referencia único, en este caso la salud; dicho término, que Aristóteles llama fundamento (ἀρχή) es lo que legitima la unicidad de la denominación pese a la pluralidad de significaciones. ¿Cuál será entonces el fundamento en este caso del ser? ¿Qué es lo que hará que se diga que los seres son, aunque sus definiciones sean diferentes [324] o no pertenezcan al mismo género? «Unas cosas —responde Aristóteles— son llamadas seres porque son esencias, otras porque son afecciones de la esencia, otras porque son un camino que lleva a la esencia, o, al contrario, destrucciones de la esencia, o privaciones o cualidades de la esencia, o también porque son agentes o generadores, ya de una esencia, ya de lo que se nombra por relación a una esencia, o, finalmente, porque son negaciones de alguna de las cualidades de una esencia, o porque son negaciones de la esencia» [325]. El fundamento ha sido nombrado: es la

322 Γ, 2, 1003 *a* 33.

323 *Ibid.*, 1003 *a* 34-*b* 6.

324 Cfr. *Et. Nic.*, I, 4, 1096 *b* 24 (a propósito del bien): ἕτεροι καὶ διαφέροντες οἱ λόγοι ταύτῃ ᾗ ἀγαθά.

325 Γ, 2, 1003 *b* 6 ss.

οὐσία; y su relación con las significaciones múltiples se ha especificado detalladamente[326]; sin embargo, no por ello puede decirse que dicha relación se haya definido, ni que se haya manifestado con claridad qué es lo que hace que la esencia sea fundamento. Si nos trasladamos al pasaje que trata *ex professo* del ἀρχή[327], vemos que dos significaciones principales se interfieren constantemente en los diversos usos de esa palabra: ἀρχή es comienzo y es mando; ciertamente, es en primer lugar «*lo primero a partir de lo cual* (τὸ πρῶτον ὅθεν) hay ser, devenir o conocimiento»[328]; pero esa primacía no es fundamental, sólo define el ἀρχή en la medida en que el principio no es un simple comienzo que quedaría suprimido en lo que le sigue, sino que, al contrario, nunca acaba de comenzar, o sea, de gobernar aquello de lo que es comienzo que rebrota siempre, de «mover lo que se mueve y hacer cambiar lo que cambia»[329]. En el pasaje citado inmediatamente antes, Aristóteles ha nombrado además los tres campos en que puede haber fundamento: el ser, el devenir, el conocimiento. Pero aplicadas al caso de la esencia como fundamento de las significaciones múltiples del ser, esas indicaciones nos darán sólo un débil apoyo. Ciertamente, la οὐσία es aquello sin lo cual las demás significaciones no serían, aquello que las mantiene constantemente en su ser, pues no puede concebirse una cualidad que no sea cualidad de la esencia, ni relación que no sea relación entre esencias, etc. En este sentido, la οὐσία, por respecto a las demás categorías, representa sin duda el papel de fundamento del ser. Pero no es ἀρχή en el sentido de fundamento del conocer: el conocimiento de la esencia no prmite de ningún modo conocer las otras categorías, pues ella no es *su* esencia (si lo fuese, habría unidad de significación), y ni siquiera entra a formar parte de su esencia a título de género (pues entonces habría sinonimia). De la esencia no pueden deducirse, entonces, las demás categorías: éstas son continuamente imprevisibles, y ningún análisis de la esencia nos dirá por qué el ser se nos ofrece como cantidad, como tiempo, como relación, etc., más bien que de otro modo[330]. Si bien la esencia en cuanto fundamento es primera *en sí*,

[326] BRENTANO (*Von der mannigfacher Bedeutung...*, págs. 6-7) ve en este pasaje el esbozo de una clasificación sistemática de las categorías. Pero en esta enumeración no percibimos el *principio* de una clasificación: parece más bien que el proceso es aquí aún inductivo; a propósito de cada uno de los usos de la palabra *ser,* Aristóteles se pregunta cómo es significado en cada ocasión el ser.

[327] *Met.,* Δ, 1.

[328] Δ, 1, 1013 *a* 17.

[329] *Ibid.,* 1013 *a* 10.

[330] Quedaría por examinar el tercer dominio en que se ejerce el fundamento: el del devenir. Pero si es cierto, como vermos (II parte, cap. II: «Física y ontología»), que la existencia misma de las categorías está vinculada a la realidad fundamental del movimiento, sin embargo no son ellas mismas

lo primero *para nosotros* es el ser de la diversidad de su ser-dicho: encontramos presente a la esencia en cada una de las significaciones del ser, pero no encontramos a las demás significaciones presentes en la esencia.

Tal presencia de la esencia en cada una de las otras significaciones es descrita como referencia, como «relación a» (πρός). Pero cuando se trata de definir esa relación, Aristóteles se limita a enumerar ejemplos: πάθη ουσίας, ὁδὸς εἰς οὐσίαν, ποιότητες οὐσίας, etcétera, afección de la esencia, camino hacia la esencia, cualidades de la esencia, etc., ejemplos en los que se identifican fácilmente aquellas mismas significaciones del ser cuyo estatuto común se trata precisamente de descubrir. El análisis del libro Γ, en el cual la mayoría de los comentaristas han visto una solución al problema, sólo nos eseña una cosa, por lo demás capital: los diferentes sentidos del ser se refieren todos a un mismo término, el ser es un πρὸς ἓν λεγόμενον. ¿Pero acaso esta respuesta es algo más que la misma pregunta formulada de otro modo?

¿Qué sucede con esta referencia? Una cosa es cierta: que no es una mera relación de especie a género ni de atributo a sujeto, pues en caso contrario volveríamos a caer en la sinonimia. Aristóteles distingue muy claramente el πρὸς ἕν y el καθ'ἕν[331]: las categorías que no son la esencia no hablan de (κατά) la esencia, no dicen que la esencia es esto o aquello; sólo dicen *relación a* (πρός) la esencia; y esa conexión, aunque sólo se revele en el discurso, no es por ello puramente *lógica,* en el sentido de que no nace del discurso, como sucede con la atribución, sino que sólo significa en él, y, siendo así, lo desborda infinitamente. Sin duda, las categorías son modalidades de la atribución (κατ-ηγορία), pero no por ello la doctrina de las categorías significa, en absoluto, que exista un único género (καθ'ἕν)

movimiento, puesto que el movimiento se produce *según* ellas (o al menos según algunas). La esencia, como categoría fundamental, no es aquí causa eficiente ni causa final de las categorías (pese a la expresión ὁδὸς εἰς οὐσίαν, 1003 *b* 7, que se refiere sólo a una de las posibles modalidades de relación a la esencia): nada hay en Aristóteles que evoque *procesión* alguna, en el sentido plotiniano.

[331] Γ, 2, 1003 *b* 12-13; 1004 *a* 24; Z, 4, 1030 *b* 3. HAMELIN traduce κσθ' ἓν λεγόμενα como «que tienen un carácter común» (*Le système d'Ar.*, p. 397; estaríamos inclinados a precisar: que tienen un *predicado* común. Una traducción tan precisa podría causar extrañeza, ya que κατά + acusativo tiene el sentido, bastante vago, de *según;* pero, como advierte Bonitz, κατά + acusativo, en Aristóteles, ha acabado por significar «la relación según la cual lo universal se conecta con lo particular» (*Index,* 369 *a* 44); entiéndase: la relación de varios sujetos a un predicado común. La relación inversa se expresa con κατά + genitivo. Λέγειν τι κατά τινος = afirmar un predicado de un sujeto; λέγεσθαι κατά τι = poseer cierto predicado.

de la atribución: el ser o la sencia; el πρὸς ἕν nada tiene que ver con una relación de atribución, sino que, mediante tal expresión, Aristóteles procura sólo elucidar aquello que hace que el ser sea el lugar, el horizonte común de todas las atribuciones [332].

¿Cuál es, pues, esa relación, más fundamental que cualquier relación de atribución, pero también indudablemente mucho más oscura, que Aristóteles expresa mediante la preposición πρός? Podríamos observar, antes de nada, que Aristóteles ha analizado la *relación* en general (πρός τι), haciendo de ella una de las categorías del ser. Pero inmediatamente vemos las inextricables dificultades a que parece conducirnos semejante observación: definir el estatuto de las categorías del ser mediante una de esas categorías, ¿no es cometer petición de principio? En realidad, hay que reconocer por fuerza que las categorías del ser se significan entre sí constantemente; el hecho de que toda categoría sea *relativa* a la esencia, perteneciendo así a la categoría de los relativos, no es más asombroso que la observación de que toda categoría tiene *una* esencia, perteneciendo así a la categoría de la esencia [333]. Pero la doctrina posee otra particularidad más merecedora de atención: la de que el término por respecto al cual las categorías significan el ser es él mismo una categoría, una significación más del ser, entre otras. El estatuto de la esencia es, por tanto, doble: significación del ser entre otras y, a la vez, aquello en cuya virtud las demás significaciones del ser son significaciones del ser; la esencia, entonces, no está más allá ni más acá de las categorías, como podría esperarse que un fundamento lo estuviera, sino que es el primer término de una serie, o sea, de un conjunto donde hay anterioridad y posterioridad, y al cual pertenece ella misma: el fundamento es, en este caso, inmanente a la serie. Vemos entonces hasta qué punto son inadecuados los ejemplos engañosamente claros que Aristóteles menciona para ilustrar su doctrina del πρὸς ἕν λεγόμενον, cuando se trata de aclarar el caso del ser. Así, el ejemplo de lo sano, que se dice tanto del hombre como del régimen o el clima, pues en

[332] Si insistimos en esta distinción es porque algunos intérpretes (por ejemplo, TRICOT, *in* Γ, 2) la ignoran, considerando como equivalentes las expresiones καθ' ἕν y πρὸς ἕν λεγόμενον. Pero la realidad es que Aristóteles las presenta como excluyéndose mutuamente: λέγεται οὔτε ὁμωνύμως οὔτε καθ' ἕν, ἀλλὰ πρὸς ἕν, dice, por ejemplo, del término ἰατρικόν (lo médico) (Z, 4, 1030 *b* 3). Esta disyunción parece confirmar nuestra interpretación (que es también la de COLLE, *in* Γ, 2, 1003 *b* 12-13), según la cual el καθ' ἕν λεγόμενον designa la relación de *sinonimia*. Sólo un único texto (K, 3, 1061 *b* 12) presenta al ser como un καθ' ἕν λεγόμενον (en el sentido de πρὸς ἕν λεγόμενον). Pero ya hemos intentado mostrar en otro lugar (pp. 41-44), y el uso de καθ' ἕν sería una nueva prueba de ello, que esta parte del libro K es apócrifa, y revela una influencia neoplatónica. Más adelante veremos, por lo demás, cómo la confusión de πρὸς ἕν y καθ' ἕν ha podido ser acreditada por un comentario de Alejandro.

[333] Cfr. pp. 179-181.

todos esos casos se da relación a un mismo término, la salud; está claro que la salud, término de referencia, no es ella misma una de las significaciones de «sano»: el fundamento es aquí trascendente a una serie que no es sino la serie de sus propias modalidades (πτώσεις), un poco al modo como la raíz de una familia de palabras fundamenta, a la vez, la diversidad de las significaciones derivadas y su parentesco común. En el caso de lo sano no hay problema: decimos a un tiempo del hombre y del aire que son sanos en virtud de algo así como una economía verbal; pero, si quisiéramos, podríamos designar con palabras diferentes esas dos significaciones de *sano,* e incluso expresar mediante un juego de sufijos su referencia común a un fundamento único: así distinguimos lo sano de lo sanitario, lo médico de lo medicinal y lo medicamentoso. El caso del ser tiene muy otra complejidad: en seguida nos damos cuenta de que la esencia no es a la cantidad o la cualidad lo que la salud es a lo sano o lo sanitario, y ello por una razón esencial: las categorías no son los modos de significación de la *esencia,* sino que tanto la esencia como las demás categorías significan, inmediatamente la primera y por relación a ella las demás, otro término aún más fundamental, que es el *ser*.

En el caso de lo sano, había sólo dos términos: la salud y la serie de sus modalidades. Aquí hay tres: el ser, la esencia y las demás categorías. Por una parte, la esencia se distingue de las otras categorías por ser fundamento de ellas; pero de otra parte, en cuanto que ella misma es una categoría, no se identifica con el ser en cuanto ser. Sin duda, la esencia es la categoría primordial del ser, hasta el punto de que Aristóteles llega a confundir la pregunta *¿Qué es el ser?* con *¿qué es la esencia?* [334]. Pero ambas preguntas coinciden tan sólo en la medida en que esta última es la primera forma que reviste aquélla, una vez que se ha reconocido la imposibilidad de responder directamente a la pregunta referida al ser en cuanto ser; pero no coinciden en el sentido de reducir, en último análisis, el ser a la esencia: contra tal confusión nos ha precavido suficientemente la crítica a los eléatas, cuyo resultado fundamental es que no hay sólo un ser de la esencia, sino también un ser de la cantidad, de la cualidad, etc.

La esencia no es, pues, el ser; y, sin embargo, por relación a ella es como las demás categorías significan mediatamente el ser. De ahí surgen una serie de problemas que la doctrina del πρὸς ἕν λεγόμενον no basta para resolver: si la esencia significa inmediatamente el ser, lo que le confiere un indiscutible privilegio, ¿por qué no basta para significarlo? ¿Por qué, desde el momento en que el ser se dice, ese decir se dispersa en una pluralidad de significaciones? El hecho de que remitan todas a una significación primordial no resuelve por completo el problema de la pluralidad de las significaciones.

[334] Τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία; (Z, 1, 1028 *b* 4).

Y esta pluralidad es tanto más irreductible por cuanto las distintas modalidades de la *relación a...*, que debe legitimar dicha pluralidad, no se reducen —ni podían hacerlo, sin duda— a un principio único [335].

Así pues, la ambigüedad del ser permanece, y en un doble sentido. En primer lugar, al hacer del ser un πρὸς ἓν λεγόμενον, la homonimia no queda tanto suprimida como transferida al πρός del πρὸς ἕν: las categorías del ser que no son la esencia acaban por ser las múltiples significaciones de la ambigua relación a la esencia [336].

[335] Tal principio no se encuentra, como insiste Simplicio (Schol. 79 *a* 44), en ningún texto de Aristóteles. Sin embargo, y preocupados por sistematizar la tabla de las categorías, algunos discípulos (como Arquitas, siempre según Simplicio) y ciertos comentaristas de inspiración neoplatónica (como Ammonio) van a esforzarse desde muy pronto por establecer un orden entre las categorías, enlazándolas al ser mediante un vínculo racional. La más coherente tentativa en este sentido será, en el siglo XIX, la de Brentano, quien, desarrollando ciertas sugerencias de Santo Tomás, intenta «deducir» las categorías a partir de la distinción entre ser *por sí* (o esencia) y ser *por accidente* (cuyas modalidades, obtenidas también por división, constituyen las demás categorías) (*Von der mannigfachen Bedeutung...*, espec. p. 175). Ya hemos visto que, desde luego, la distinción entre las categorías sólo era posible en virtud de la distinción, más fundamental, entre ser en acto y ser en potencia (cfr. pp. 155-158). Pero no por ello puede decirse que la segunda distinción sea una *especificación* de la primera. Además, puede objetársele a Brentano: 1) Que Aristóteles presetnta a las categorías como las significaciones múltiples del ser *por sí* (Δ, 7, 1017 *a* 22; cfr. más arriba, p. 165), lo cual impide que las categorías que no son la esencia sean divisiones del ser *por accidente;* 2) Que las categorías que no son la esencia no pueden ser consideradas como divisiones de la *accidentalidad*, porque el accidente no puede ser conocido, ni por lo tanto dividido (pues la división supone la ciencia del género que ha de dividirse): no hay ciencia del accidente (E, 2, 1027 *a* 20); 3) Que la clasificación de Brentano confunde *distinción* de sentidos con *división*. En términos generales, una división del ser habría de suponer que éste fuera un género, lo cual es negado constantemente por Aristóteles. Con esta sola consideración es suficiente, como vieron Brandis (*Griechisch-Römische Philosophie*, III, 1, p. 45) y Bonitz (*Sitzungsberichte der k. Akademie d. Wissenschaften, phil.-hist. Kl.*, X, 5, p. 643), para echar abajo cualquier intento de buscar un principio de clasificación de las categorías.

[336] Más aún: las categorías del ser *que no son la esencia* aparecen como las múltiples significaciones de la *relación al fundamento* en general, es decir, del πρός del πρὸς ἕν. Tras haber mostrado que lo uno es, como el ser, un πρὸς ἓν λεγόμενον, Aristóteles enuncia esta regla general: «Una vez que hemos elucidado en cuántos sentidos se dice un término, nuestra explicación debe referirse, en cada enunciación, a lo que es primero (πρὸς τὸ πρῶτον), y mostrar cómo, en cada ocasión, el término se dice por relación a ese fundamento primero: en efecto, el decir se apoyará a veces en *tener* ese fundamento, a veces en *hacerlo*, o en otras categorías de este tipo (κατ'ἄλλους τοιούτους τρόπους)» (Γ, 2, 1004 *a* 27). Este texto muestra con claridad el carácter que podríamos llamar *residual* de las categorías del ser: cuando intentamos pensar en su unidad un término que está más allá de la universalidad (por ejemplo, lo uno o el bien), el lenguaje nos remite, a fin de expresar la relación de las significaciones derivadas (p. ej., lo igual, lo semejante, lo idéntico, etc.) con la significación (lo Uno en cuanto esencia), a aquello que no es otra cosa que las categorías del *ser:*

En segundo lugar, y sobre todo, la doctrina del πρὸς ἓν λεγόμενον, por más que pretenda fundamentar la unidad del discurso acerca del ser, consagra la fragmentación de dicho discurso en un discurso sobre la esencia y otro discurso que no por tratar de la esencia deja de significar el ser, a su modo. No basta con hacer constar que la pluralidad de significaciones remite a una significación única; pues, aparte de que esa remisión sea oscura, ni siquiera se ve por qué es necesaria, por qué el discurso humano sobre el ser no ha de significarlo de manera múltiple y dispersa. La doctrina del πρὸς ἓν λεγόμενον acaso fundamente la unidad del ser, pero esa unidad sigue siendo problemática: la homonimia del ser no es, sin duda, accidental, y por eso había que superar la oposición, excesivamente sencilla, entre la sinonimia y una homonimia reducida a un «azar»; pero de que no sea accidental no se desprende que deje de ser un problema: lo accidental no se opone a lo racional, sino a lo necesario, y de que la homonimia del ser no sea ἀπὸ τύχης no se sigue que se convierta en transparente para la razón. El peculiar carácter de la homonimia del ser reside en ser, a un tiempo, irracional (como todo homonimia) e inevitable (precisamente porque el πολλαχῶς es aquí un πρὸς ἕν): en este sentido, tal homonimia es ese problema que nunca ha dejado de planteársele a la filosofía y que, según la expresión del libro Z, es siempre «objeto de búsqueda y de dificultad». Efectivamente, si la homonimia es aquello que debe ser eliminado (si queremos que nuestro discurso tenga un sentido), y, a la vez, aquello que, en el caso del ser, no es eliminable, podremos preguntarnos si la ontología, en cuanto ojeada de un discurso único sobre el ser, no será toda ella el esfuerzo propio del hombre para solucionar, mediante una búsqueda necesariamente infinita, la radical homonimia del ser.

* * *

Pero antes de sacar las consecuencias de dicha problemática para la ontología aristotélica, conviene responder a posibles objeciones contra la interpretación que hemos propuesto del πρὸς ἓν λεγόμενον.

Una tradición que se remonta, según parece, a Santo Tomás [337], pero que pretende apoyarse en textos de Aristóteles, llama *analogía* a la relación entre el ser y sus significaciones; y muchos intérpretes modernos emplean de nuevo, sin crítica, el vocabulario de la analogía

la cantidad, la cualidad, el tener, el hacer, etc. La tabla aristotélica de las categorías no es tanto una solución como un *refugium difficultatum.*

[337] Contrariamente a muchas tradiciones de la exégesis aristotélica, ésta no procede de los comentaristas griegos. Cfr. los textos de Santo Tomás citados más adelante, p. 233, n. 494.

para exponer la teoría aristotélica de las significaciones del ser [338]. Si se tratara de una mera convención de vocabulario, mediante la cual se decidiese llamar analógico a lo que Aristóteles designa como πρὸς ἓν λεγόμενον, esa sustitución podría ser legítima. Pero ocurre que la palabra *analogía* tiene en Aristóteles un sentido preciso, y que jamás se utiliza para designar la realción entre las categorías y el ser en cuanto ser: por consiguiente, si Aristóteles hubiera querido decir que el ser es análogo, lo habría dicho; y si no lo ha dicho, tal silencio no es mera inadvertencia, sino que ha de tener un sentido. Querríamos mostrar aquí que la doctrina de la analogía del ser no sólo es contraria a la letra del aristotelismo, sino también a su espíritu; con el pretexto de aclarar y explicitar, pero en realidad porque el cristianismo había aportado una perspectiva metafísica completamente distinta, que sustituía el problema de lo uno y lo múltiple por el de las relaciones entre un Dios creador y un mundo creado, los comentaristas medievales introdujeron en este punto un giro que, si bien ha sido decisivo en el destino de la metafísica occidental, no por ello deja de ser infiel a lo que hay de esencialmente problemático y ambiguo en el proceso de pensamiento aristotélico.

La doctrina del πρὸς ἓν λεγόμενον, al no ser tanto una solución al problema de la ambigüedad del ser como una respuesta a su vez «cuestionadora» [339], había ya suscitado intentos de reducción por parte de los comentaristas griegos. Así, Alejandro de Afrodisia, tras un largo y minucioso análisis del pasaje del libro Γ de la *Metafísica,* concluía que los términos que se dicen por referencia a un término único no diferían tanto de los sinónimos, pues en ambos casos la unicidad del hombre autoriza una ciencia única (lo que, evidentemente, no sucede con los homónimos: no es una misma ciencia la que estudia el can-animal y el Can-constelación) [340]. Y explicaba Alejandro: «en cierto modo, también se dice de estas cosas [los πρὸς ἓν λεγόμενα,], pues guardan relación con cierta naturaleza única, que

[338] Por ejemplo, Ravaisson *(Essai sur la métaphysique d'Ar.,* pp. 392-93): Aristóteles sería el primero que ha sabido «conciliar la diferencia y la unidad, por medio de la idea de analogía»; y Brentano *(Von der mannigfachen Bedeutung...,* pp. 85 ss.).

[339] Según expresión de K. Axelos, que la emplea a propósito de Heráclito («Le logos fondateur de la dialectique», en *Recherches de philosophie,* II, p. 130, nota).

[340] Veremos en el capítulo siguiente que la preocupación por someter el ser en cuanto ser a una ciencia *única* lleva a Aristóteles a modificar su propio proceso de pensamiento en un sentido que anuncia la interpretación de Alejandro. Pero no es posible, sin cometer petición de principio, apoyarse en la existencia de una única ciencia del ser para extraer consecuencias acerca del estatuto de los πρὸς ἓν λεγόμενα, dado que *es la posibilidad misma de semejante ciencia la que se halla precisamente en cuestión dentro de toda esta problemática.*

tienen un carácter común (καθ' ἕν), en cuanto que se percibe de algún modo en todas ellas esa misma naturaleza según la cual y por cuya causa son nombradas como lo son, aunque no todas participen de ella de manera semejante y en el mismo grado». A partir de ahí, se comprende que «pertenecerá a una sola ciencia el estudio del ser en cuanto que es ser (καθὸ ὄν)», lo cual significa, según precisa más adelante Alejandro, «en cuanto que los seres (ὄντα) *participan* de la naturaleza del ser» [341]. Vemos cómo se hace más precisa en el pensamiento de Alejandro, pero modificándose a la vez, la doctrina de Aristóteles: aquella relación a un principio, mantenida en la ambigüedad por Aristóteles al designarla mediante la preposición πρός, se convierte en una relación (λόγος) [342] lógicamente —y acaso matemáticamente— determinable. Lo que para Aristóteles seguía siendo oscuro (el fundamento de la denominación común) se expresa a partir de ahora en el lenguaje platónico de la comunidad y la participación. Pues bien: precisamente en términos similares había definido Alejandro los sinónimos, unas líneas más arriba: «Las cosas sinónimas comprendidas bajo un género común están en relación de comunidad y de participación (κοινωνεῖ τε καὶ μετέχει), de manera equivalente y semejante (ἰσοτίμως καὶ ὁμοίως) a la esencia representada por el género que es afirmado de cada una de ellas; por el contrario, las cosas homónimas, según el nombre que se les atribuye en común, sólo participan unas de otras en cuanto a ese nombre, y nada más» [343]. Así pues, tanto en el caso de los πρὸς ἓν λεγόμενα como en el de los sinónimos, hay participación en una misma naturaleza, lo cual tiende a aproximar ambos casos, oponiéndolos conjuntamente a los homónimos. Por último, en el texto citado, lo πρὸς ἓν λεγόμενον es reducido explícitamente por Alejandro a lo καθ' ἓν λεγόμενον: el ser en cuanto ser no es ya aquel más allá inaprensible, aquella imposible unidad de sus propias significaciones,

[341] *In Met.,* Γ, 243, 33 *a* 244, 8.

[342] Cfr. Alej., *ibid.,* 241, 20: πρὸς ὅ [el ἕν del πρὸς ἕν] λόγον ἔχοντα τινα. Aristóteles menciona el sentido matemático (que volveremos a encontrar en el término *analogía)* de la expresión ἔχειν λόγον: *Et. Nic.,* I, 13, 1102 *b* 31.

[343] Alej., *ibid.,* 241, 10-14. La única diferencia, según Alejandro, entre los πρὸς ἓν λεγόμενα y los sinónimos radica en la existencia o no de equivalencia (ἰσοτιμία, 241, 16) entre las diferentes atribuciones del término de que se trata a las cosas cuyo *nombre* es. Pero ese término, *equivalencia,* no está definido con claridad, y Alejandro sigue siendo más sensible a las semejanzas que a las diferencias entre πρὸς ἓν λεγόμενα y sinónimos: efectivamente, en ambos casos hay *participación* en un principio único, mientras que no puede hablarse propiamente de participación en el caso de los homónimos. No casualmente, sino en virtud de la misma lógica platonizante, el Maestro Eckhart reasumirá igual interpretación univocista de la analogía, entendida como participación gradual en el *Esse.*

que parecía ser en Aristóteles, sino que se convierte, por una parte, en el principio y fundamento de las significaciones —papel que, en Aristóteles, estaba reservado a la esencia—; y, por otra parte, tal fundamento es presentado como lo ἕν de un καθ' ἕν, la unidad esencial de un decir que se conforma con atribuir indefinido número de veces el ser a lo que es (aunque Alejandro no lleva su interpretación hasta el extremo de hacer del ser un género), y no ya como ἕν de un πρὸς ἕν, la unidad problemática de una irreducible pluralidad de significaciones. Se comprenderá sin esfuerzo que, entendido así, el estatuto del ser en cuanto ser haya parecido «inclinarse más del lado de la sinonimia» que del lado de la homonimia [344].

Pero una modificación así tan sólo ha sido posible, por parte de los comentaristas, porque parecía sustentarse en algunos textos de Aristóteles, siendo el más importente de ellos el ya citado de la *Etica a Nicómaco,* I, 4, que ha permitido a los exégetas, mediante un curioso retorno, «platonizar» a Aristóteles, siendo así que dicho texto iba explícitamente dirigido contra la teoría platónica de las Ideas. En efecto, ¿qué leemos en él? Que el Bien es homónimo, pero que su homonimia no es fortuita (ἀπὸ τύχης) [345]. Por consiguiente, dirán los comentaristas, es intencional (ἀπὸ διανοίας) [346]; es una «homonimia» que, paradójicamente, tiene un sentido, y no es sólo una cuestión de lenguaje, sino la expresión de una conexión racional. Más aún: el propio Aristóteles parece sugerir el posible contenido de tal conexión: «¿Habrá que decir que hay aquí homonimia en virtud de una procedencia única, o de una tendencia hacia un mismo término, o no será más bien *por analogía?* De este modo, la vista representa para el cuerpo el mismo papel que la inteligencia para el alma, y así sucesivamente» [347]. ¿Qué suecde con esta analogía sugerida por Aristóteles? Su sentido es claro, si nos remitimos a las definiciones que de ella dan la *Poética* y la *Retórica:* en ambas aparece como una especie de la *metáfora,* procedimiento general mediante el cual «se traslada a una cosa un nombre que designa otra» [348]; se hablará más estrictamente de analogía en todos los casos en que, dados al menos cuatro términos, «el segundo es al primero como el cuarto es al tercero», lo cual permitirá al poeta o al orador emplear el cuarto en lugar del segundo, y el segundo en lugar del cuarto [349]. Así, si la vejez es a la vida lo que la tarde es al día, podrá decirse por analogía que la tarde es la vejez del día, o que la vejez es la tarde de la vida. Es ése un proceder lingüístico que se funda en una relación matemática: la proporción o igualdad de dos relaciones [350]. El ejemplo dado por Aristóteles en la *Etica a Nicómaco* (la vista es al cuerpo lo que la inteligencia es al alma) prueba claramente que también en este pasaje la analogía es entendida en el sentido matemático de proporción [351].

Si recordamos lo que antes decía Aristóteles acerca de las significaciones múltiples del bien, el cual se dice en tantos sentidos como el ser [352], la alusión a la analogía resulta clara. Lo que aquí puede ser llamado análogo (aunque Aristóteles no presente esto como una solución, sino como una hipótesis) no son, propiamente hablando, las significaciones múltiples del bien, ni menos aún las del ser, sino la relación entre las unas y las otras: la inteligencia es a la esencia lo que la virtud es a la cualidad, la medida a la cantidad, la ocasión al tiempo, etc., y el Bien en cuanto bien es precisamente lo que hay de igual entre esas distintas relaciones. Para que haya analogía, pues, es preciso que se nos presenten dos series, entre las cuales se establece una relación de término a término: en este sentido puede decirse que las significaciones del bien (como las de lo uno) son análogas por respecto a las del ser, ya que a cada significación del ser corresponde una significación del bien o de lo uno.

Ahora bien, si ello es así, el recurso a la analogía no puede extenderse a las significaciones del ser, recurso que, por otra parte, Aristóteles sugiere tan sólo para el caso de las significaciones múltiples del bien. Estas remiten a aquéllas, y la igualdad de esas relaciones es la que autoriza a afirmar que hay una proporción. Pero las significaciones del ser ¿con qué relacionarlas? ¿Con qué otra serie

344 Μᾶλλον ἀποκλίνει πρὸς τὰ συνώνυμα (SIRIANO, *in Metaphysicam,* 57, 19-20 Kroll). Acerca de las diversas interpretaciones de esta doctrina, PORFIRIO, *in Categorias,* 65, 15-67, 2 Busse.

345 *Et. Nic.,* I, 4, 1096 *b* 26.

346 Todas las clasificaciones de los homónimos propuestas por los comentaristas descansan sobre esta división fundamental entre ὁμώνυμοι ἀπὸ τύχης y ὁμώνυμοι ἀπὸ διανοίας. Cfr. L. ROBIN, *op. cit.,* p. 162, n. 19. La oposición entre ἀπὸ τύχης y ἀπὸ διανοίας se encuentra ya en ARISTÓTELES *(Fis.,* II, 5, 197 *a* 1-2).

347 *Et. Nic.,* I, 4, 1096 *b* 27.

348 *Poética,* 21, 1457 *b* 6. Cfr. *Retór.,* III, 4; 10, 1411 *a* 1, *b* 3; 11, 1412 *a* 4.

349 *Ibid.,* 1457 *b* 16 ss. Cfr. *Met.,* Δ, 6, 1016 *b* 35.

350 Esa es justamente la *igualdad geométrica* de Platón (cfr. *Gorgias,* 508 *a).* De esta suerte no es sorprendente que Aristóteles, fiel en este punto a la enseñanza de Platón, designe con el término ἀναλογία las relaciones de justicia: ἔστιν ἄρα το δίκαιον ἀνάλογόν τι *(Et. Nic.,* V, 6, 1131 *a* 29). Por lo demás, las palabras ἀνάλογος, ἀναλογία, tienen el mismo sentido matemático de *proporción* en el *Timeo* (31 *c,* 32 *c,* 69 *b).*

351 Nuestra insistencia en este punto se debe a que según una costumbre, no originada en Santo Tomás, sino en la escolástica tardía, se distinguen dos especies de analogía: la *analogía de proporcionalidad* y la *analogía de atribución* (esta última correspondería a lo πρὸς ἕν λεγόμενον de Aristóteles). Lo cierto es que, sin duda alguna, Aristóteles emplea siempre la palabra 'ἀναλογία en el primer sentido, sin que pueda encontrarse en él rastro alguno del segundo. En el pasaje de la *Et. Nic.,* I, 4, 1096 *b* 26, la *analogía* (en el sentido de *proporción)* aparece, al lado del ἀφ'ἑνός y de lo πρὸς ἕν λεγόμενον, como una *tercera* forma de la homonimia que no es ἀπὸ τύχης.

352 Cfr. pp. 170-175.

más fundamental puede ponérselas en paralelo? Acaso haya que renunciar aquí a las metáforas matemáticas, y reconocer que lo que los escolásticos llamarán la convertibilidad del ser con el bien y lo uno no es en absoluto reversible. La multiplicidad de las significaciones del ser aclara y —podríamos decir— excusa la multiplicidad de las significaciones de lo uno y del bien: al no ser la cantidad cualidad ni tiempo, tampoco la medida es la virtud ni la ocasión, aunque estos tres últimos términos estén evidentemente emparentados. Pero ¿por qué hay cantidad, cualidad y tiempo, y no solamente ser? La pluralidad de las significaciones del bien (o de lo uno) es, en último caso, justificable; la del ser no lo es, al menos en el plano de la ontología. Si el bien se nos aparece bajo aspectos diferentes, que no competen a una ciencia común, es porque se dice según las diferentes significaciones del ser; y el Bien en cuanto bien no es una mera palabra y presenta una relativa unidad de significación, ello es debido a la igualdad de las relaciones que sus diferentes significaciones mantienen con cada una de las categorías del ser. Como se ve, el recurso al ser permite responder a las dos preguntas: ¿Por qué el bien tiene varios sentidos? ¿Por qué el Bien en cuanto bien es, sin embargo, algo más que un mero *flatus vocis?*

Ahora bien, ¿cómo responder a esas dos preguntas cuando se trata del ser? Si es cierto que el bien (o lo uno) tienen varios sentidos porque el ser mismo los tiene, en cambio no es cierto, a la inversa, que el ser sea equívoco porque el bien o lo uno tengan varios sentidos. Y si, con todo, el ser en cuanto ser conserva cierta unidad de significación, no es la analogía la que permitirá explicar eso. El error de los intérpretes escolásticos reside en haberse apoyado en su propia teoría de la convertibilidad del ser, lo uno y el bien, para extender al campo del ser lo que Aristóteles sugiere únicamente a propósito de las significaciones múltiples del bien. Pero no hay texto alguno de Aristóteles que permita colocar al bien y lo uno en el mismo plano que el ser [353]. Es verdad que repite a menudo que el bien y lo uno se dicen en tantos sentidos como el ser, pero el hecho de que la fórmula no sea reversible basta para arrumbar toda «convertibilidad» en sentido estricto: la pluralidad de las significaciones del ser no puede tener el mismo estatuto que la pluralidad de las significaciones del bien o de lo uno; siendo más fundamental, es también más oscura. Hemos visto con anterioridad cómo la homonimia del ser servía, por respecto a la homonimia del bien y lo uno, de centro de referencia, principio de explicación residual, o también de *refugium difficultatum*. En los *Tópicos* [354], habíamos visto que Aristóteles establecía como regla general que un término es homónimo cuando se emplea dentro de las diversas categorías del ser, y que aplicaba dicha regla al caso particular del bien. En la *Crítica a Eudemo* [355], se fundaba en la imposibilidad de una ciencia única del ser a fin de mostrar la imposibilidad de una ciencia única del bien. Por último, en el libro Γ de la *Metafísica* [356], tras incluir a lo uno entre los πρὸς ἓν λεγόμενα, mostraba con más profundidad cómo las posibles relaciones distintas entre las significaciones múltiples de lo uno y su común fundamento (es decir, lo Uno-esencia) no *son* sino aquellas categorías del ser que no son la esencia. En todos esos casos, la pluralidad de las categorías del ser aparecía como el hecho primitivo e incomprensible, más allá del cual no puede continuar el análisis, salvo que incurra en círculo vicioso. Es verdad que vemos perfilarse una evolución entre esos diversos pasajes y el del libro I de la *Etica a Nicómaco:* el bien y lo uno, considerados al principio como meros homónimos a ejemplo del ser, son incluidos después, siempre en virtud de su correspondencia con el ser, entre los πρὸς ἓν λεγόμενα; por último, en una tercera fase, Aristóteles cae en la cuenta de que el paralelismo entre las significaciones múltiples del bien y las del ser permite comprender, en cierta medida, la homonia del bien (y de lo uno), instituyendo entre sus diversas significaciones la igualdad de una relación. Pero en este último caso, si bien la correspondencia con

353 Por otra parte, habría que distinguir aquí entre el caso de lo uno y el caso del bien. La conexión entre lo uno y el ser es más estrecha que la que hay entre el bien y el ser: «El ser y lo uno son idénticos, y son una sola naturaleza en la medida en que son correlativos entre sí (τῷ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις)... Hay identidad entre hombre *uno,* hombre *ente* y hombre» (Γ, 2, 1003 *b* 22, 26); mientras que, respecto al bien, Aristóteles se contenta con afirmar que se dice en tantos sentidos como el ser, lo que no implica identidad alguna. Pero en lo que se refiere al problema de la homonimia, el caso del bien y el de lo uno pueden unirse, oponiendo ambos al caso del ser: las homonimias de lo uno y el bien aparecen como *derivadas* de una homonimia más fundamental, que es la del ser (para lo uno, cfr. espec. *Met.,* I, 2, 1053 *b* 24-*a* 19; *Fís.,* I, 2, 185 *b* 5 ss.). En términos generales, debe evitarse trasponer a Aristóteles la idea escolástica según la cual los tres términos *trascendentales* (ser, bien, uno) formarían sistema y podrían atribuirse recíprocamente (en particular, la idea de que el ser es bueno, en cuanto que es, resulta enteramente extraña al pensamiento de Aristóteles). El propio Robin no se sustrae por completo a toda confusión con la escolástica cuando presenta al ser, el uno y el bien, en Aristóteles, como si significaran una naturaleza única, por respecto a la cual se hallarían entre sí en la misma relación que las categorías del ser lo están entre ellas *(La théorie platonicienne...,* pp. 159-60, notas). En realidad hay que reconocerle al ser, según Aristóteles, la especificidad de su modalidad de desvelamiento por medio del lenguaje, en cuya virtud su homonimia es el fundamento de las otras homonimias, y que hace que esa homonimia del ser sea más radical (pues ya no hay nada más con que conectarla), y también más grave (porque el ser, siendo antes que nada *lo que es siempre significado,* resulta más afectado que cualquier otro término por la pluralidad irreductible de sus significaciones).

354 I, 15 (cfr. más arriba, pp. 170-171).

355 Cfr. pp. 171-173.

356 Cfr. p. 190, n. 336.

el ser autoriza la analogía, ésta no puede aplicarse, evidentemente, al caso del ser, en defecto de otra serie más fundamental con la cual pueda ponerse en relación la serie de las significaciones del ser.

Así pues, cuando Aristóteles habla de analogía, sólo puede referirse a lo que más tarde se llamará analogía de la proporcionalidad. Ahora bien, para que haya proporción debe haber correspondencia, y, por tanto, debe haber dos términos, o mejor dicho —pues se trata de una igualdad de relaciones— dos series de términos. Siendo ello así, puede haber muy bien analogía entre las significaciones múltiples del bien o de lo uno en su relación con las significaciones múltiples del ser; pero una pretendida analogía del ser no podía tener, para Aristóteles, sentido alguno. La homonimia por analogía, lejos de sustituir o de ser idéntica a la homonimia πρὸς ἕν, la presupone y remite a ella. Como hay categorías del ser, y cierta relación entre ellas, por eso encontraremos significaciones análogas y análoga relación entre las mismas [357] en los casos del bien y de lo uno. Pero la analogía no nos ilumina en absoluto ni acerca de la pluralidad de las categorías, ni sobre la naturaleza de la conexión que mantiene con un fundamento único (πρὸς ἕν): el πρὸς del πρὸς ἕν sigue siendo siempre ambiguo [358]. Y el problema de la ontología aristotélica sigue

[357] En virtud de una propiedad matemática bien conocida, entendemos inmediatamente que la relación entre la significación primordial y las significaciones derivadas es la misma en el caso del ser y, por ejemplo, en el del bien. De la igualdad $\frac{\text{Entendimiento}}{\text{Esencia}} = \frac{\text{Medida}}{\text{Cantidad}}$, inferimos que $\frac{\text{Medida}}{\text{Entendimiento}} = \frac{\text{Cantidad}}{\text{Esencia}}$. Pero la igualdad entre dos relaciones no nos informa en absoluto acerca de la naturaleza de la relación misma. La analogía no puede eliminar esa irreducibilidad.

[358] Sería fácil comprobar que los demás textos invocados por los comentaristas en favor de una pretendida analogía del ser en Aristóteles: 1) No atañen directamente al ser; 2) Presuponen, lejos de contribuir a eliminarla, la radical pluralidad de las categorías. Ya lo hemos probado a propósito del pasaje de la *Et. Nic.* I, 4, donde se trata del bien. Podríamos probarlo también a propósito de *Met.*, Λ, 4 y 5, donde Aristóteles aplica el término de *analogía,* o más bien de identidad analógica (ταὐτὰ τῷ ἀνάλογον), no al ser mismo, sino a los *principios* del ser. En dichos pasajes, se pregunta Aristóteles: ¿existen principios *comunes* a todos los seres? Y responde: hablando con propiedad, no existen, pues entonces le competirían al ser los mismos principios en las diferentes categorías (hipótesis que Aristóteles rechaza de entrada, por ser contraria a la noción misma de categoría). Sí existen, en el caso de que se entienda que los principios son comunes *por analogía,* pues los principios —a saber, la forma, la privación, la causa eficiente— representan un papel *análogo,* aunque no idéntico, en las diferentes categorías (Λ, 4, 1070 *b* 18, 26; 5, 1071 *a* 26, 33). Volvemos a encontrar aquí el mismo esquema que en la *Et. Nic.* a propósito del bien: los principios no pueden tener *el mismo sentido* según sean empleados en tal o cual categoría (así, la causa

en pie: si el ser es equívoco, o, al menos, si su unidad depende de una relación ella misma equívoca, ¿cómo instituir, y en nombre de qué, un discurso *único* acerca del ser?

4. El discurso acerca del ser

Aunque el ser se diga de muchas maneras, Aristóteles no parece poner en duda la posibilidad de un discurso coherente acerca de él cuando, al principio del libro Γ de la *Metafísica,* afirma sin titubeos la existencia de una ciencia del ser en cuanto ser [359]. Podría sorprender esta aparente contradicción entre la afirmación de una radical pluralidad de signficaciones y la confianza en un discurso unificado (o, al menos, unificable) acerca del ser, si no hubiéramos aprendido ya a distinguir entre las declaraciones programáticas de Aristóteles y sus realizaciones efectivas. ¿Ha conseguido Aristóteles constituir, de hecho, una ciencia del ser en cuanto ser, en el sentido en que los *Segundos Analíticos* definen la ciencia demostrativa? La aparente seguridad de Aristóteles, aun cuando haya engañado a los comentaristas durante siglos, no debe eximirnos de plantear esa cuestión. Pero la contradicción no se da aquí solamente entre las intenciones y el sistema. Aparece ya en el terreno de las declaraciones de principios: todo ocurre como si Aristóteles, en el momento mismo de presentarse como el fundador de la ciencia del ser en cuanto ser, multiplicase los argumentos para demostrar que esa ciencia es imposible.

Aristóteles no ha admitido siempre que haya una ciencia *única* del ser en cuanto ser. Recordemos que la polémica antiplatónica de los *Tópicos,* la *Etica a Eudemo* y la *Etica a Nicómaco* se basaba en la

de lo relativo es tan sólo homónima por respecto a la de la esencia); lo único que es siempre lo mismo es la *relación* que cada una de las significaciones del principio mantiene con cada una de las significaciones correspondientes del ser. Está claro que la analogía es tan sólo un modo de salir del paso, que permite cierta unidad del discurso a pesar de la radical ambigüedad del ser; pero si necesitamos recurrir a maneras analógicas de hablar es *porque* el ser es ambiguo, y la analogía de los principios no suprime, sino que supone, la homonimia del ser. Cfr. N, 2, 1089 *b* 3; *Anal. post.*, I, 10, 76 *a* 38 (aquí, son los axiomas los llamados κοινὰ κατ' ἀναλογίαν). En esta analogía de los principios piensa Rodier cuando cree ver en ciertos textos platónicos la prefiguración de la teoría *aristotélica* de la analogía (*Études de philosophie grecque*, p. 69, n. 3; textos citados: *Sof.*, 218 *d; Pol.*, 277 *b, d; Teeteto*, 202 *e; Timeo*, 29 *b-c*, 52 *b*). Pero el punto de vista en el que Aristóteles se coloca cuando se trata del ser en cuanto ser (y no ya de los principios), y que es el de la *significación,* limita considerablemente el alcance de esa influencia: en Platón, se trata de desubrir la estructura única de lo *real* a través de la diversidad de las apariencias, mientras que, en Aristóteles, el problema stá en salvar cierta unidad del *discurso,* pese a la pluralidad de sentidos del ser.

[359] Γ, 1, 1003 *a* 21.

homonimia del ser a fin de concluir la imposibilidad de una ciencia única del Bien; *a fortiori,* y aunque éste no fuera el tema explícito de esas consideraciones, podríamos concluir la imposibilidad de una ciencia única del ser. El texto de la *Etica a Eudemo* no admite duda alguna al respecto: «Así como el ser no es uno en las categorías que acabamos de enumerar, así tampoco el bien es uno; y no puede haber una ciencia única del ser ni del bien» [360]. Y no se trata de una frase aislada en la obra de Aristóteles: en otros lugares hallamos desarrolladas razones muy fuertes que prueban, directa o indirectamente, la imposibilidad de una ciencia del ser en cuanto ser; razones tan fuertes que Aristóteles nunca las rebatirá por completo, ni siquiera cuando pretenda constituir por su cuenta una ontología como ciencia [361].

¿Qué condiciones hacen posible que un discurso sea llamado ceintífico, o bien (las dos expresiones son equivalentes para Aristóteles) demostrativos (ἀποδεικτικός)? Entre todas aquellas que encontramos ampliamente analizadas, especialmente en los *Segundos Analíticos,* y que definen lo que podríamos llamar la idea aristotélica de la ciencia, hay una que importa especialmente a nuestro problema, ya que difícilmente podrá cumplirse en el caso del ser en cuanto ser: se trata de la exigencia de estabilidad o también de determinación. Como es sabido, Platón oponía ya a la opinión mudable la ciencia estable, y Aristóteles reasume por cuenta propia la conexión, ya sugerida por el *Cratilo* [362], entre ἐπιστήμη y στῆναι, entre la idea de ciencia y la de detención o reposo: «Según nosotros, la razón co-

360 *Et. Eud.,* I, 8, 1217 *b* 33 ss.

361 Se da aquí, nos parece, un nuevo criterio que podría añadirse a todos los propuestos por W. Jaeger y posteriormente, a fin de seguir la evolución de Aristóteles. La tesis de que *no hay ciencia única del ser ni del bien* es característica de la polémica antiplatónica, que lógicamente cabe situar al principio de la carrera propiamente dicha de Aristóteles. Es verdad que el acento recaía entonces sobre la imposibilidad de una ciencia única del Bien. Pero más tarde, cuando Aristóteles quiere constituir una ciencia del ser en cuanto ser, tropieza con su tesis anterior y se da cuenta de que los argumentos que él había mantenido contra la Idea del Bien se aplican, *mutatis mutandis,* al ser en cuanto ser. No hay duda de que los esfuerzos de ARISTÓTELES, en el libro Γ de la *Metafísica,* para justificar una ciencia del ser en cuanto ser (mediante argumentos que, por lo demás, no supongan un retorno al platonismo), son una respuesta, o un correctivo, a sus propios argumentos de los *Tópicos,* los *Argumentos sofísticos* y las *Eticas a Eudemo* y *a Nicómaco.* Esta observación tendería a hacer más flexible el esquema sugerido por W. Jaeger (y reasumido especialmente por F. NUYENS, *L'évolution de la psychologie d'Aristote),* conforme al cual Aristóteles habría ido alejándose progresivamente de un platonismo inicialmente exacerbado. En realidad, el descubrimiento tan radicalmente antiplatónico de la *homonimia del ser* parece característico del primer período de Aristóteles, y puede decirse que toda su obra metafísica tendrá como único objetivo atenuar las consecuencias de aquella primera afirmación.

362 *Cratilo,* 437 *a.*

noce y piensa por reposo y detención» [363]. Es verdad que, tanto para Aristóteles como para Platón, se trata ante todo de oponer la seguridad y certeza del hombre competente a la agitación —tan natural, advierte Aristóteles— del alma aún ignorante: «Mediante el apaciguamiento del alma tras la agitación que le es natural se hace prudente y sabio un sujeto» [364]. Platón advertía ya que el movimiento que creemos percibir en las cosas no es sino la proyección de nuestro propio vértigo [365]. Pero ni en Aristóteles ni en Platón esa exigencia es sólo psicológica: la constancia del sabio debe sustentarse en la estabilidad del objeto. Así, el *Cratilo* introducía las Ideas, realidades subsistentes más allá de las movibles apariencias, como condiciones de posibilidad de una ciencia estable [366]. En Aristóteles, esa exigencia de estabilidad queda asegurada, no ya por el recurso a una Idea trascendente, sino mediante la estabilización en el alma de lo que había de universal en la experiencia. La sensación nos pone en presencia de «tal sujeto que existe ahora y en tal sitio» (τόδε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν) [367], y, por ello, depende de las condiciones cambiantes de tiempo y de lugar. Pero por respecto al conocimiento científico, tal objeto sigue siendo indeterminado, «indiferenciado» [368], mientras no se desprenda, estabilizádose, el universal que en él hay. Aristóteles describe la constitución del saber científico como el reposo que alcanza, en el alma, todo cuanto hay de universal en sus experiencias particulares: a semejanza de como «en una batalla, y en medio de una derrota, al detenerse un soldado, se detiene otro, luego otro, y así hasta que el ejército recobra su primitivo orden» [369]. En términos más abstractos, el paso de lo particular a lo universal se presenta como una progresión de lo infinito a lo finito; y tal progresión es constitutiva de la ciencia, pues únicamente lo finito es cognoscible, ya que es lo único que puede satisfacer la exigencia científica de estabilidad y certeza [370]. Así es como, en los *Segundos Analíticos,* mostrará Aristóteles la superioridad de la demostración universal (es decir, referida al universal) sobre la demostración particular: «Cuanto más particular es la demostración, más recae en lo infinito, mientras que la demostración universal tiende hacia lo simple y el límite. Ahora bien,

363 *Fis.,* VII, 3, 247 *b* 10.

364 *Ibid.,* 247 *b* 17.

365 Cfr. *Cratilo,* 411 *b,* 439 *c.*

366 *Cratilo,* 440 *a-b.*

367 *Anal. post.,* I, 31, 87 *b* 30.

368 *Ibid.,* II, 19, 100 *a* 15.

369 *Ibid.,* II, 100 *a* 12.

370 Adviértase que, según el uso escolástico, *certitudo* designa una propiedad del objeto (su perfecta determinación), y no una cualidad subjetiva del saber. Cfr. HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la philosophie?,* trad. francesa, p. 45.

las cosas particulares, en tanto que infinitas, no son cognoscibles: sólo en cuanto finitas lo son» [371].

El universal es para Aristóteles, por tanto, todo lo contrario de un resumen o una suma de la experiencia. Es el límite hacia el cual tiende ésta, en el cual se estabiliza, y donde el sabio podrá reposar. En este sentido hay que entender el principio, a menudo aseverado por Aristóteles, de que sólo hay ciencia de lo universal. En esta exigencia del sabio ha de verse otra cosa que un curioso gusto por las generalidades, un curioso desprecio por lo individual. Es más: si se entiende por individual lo perfectamente determinado, entonces es el universal el que posee la verdadera individualidad. Y si por universal se entiende lo confuso, lo indeterminado, entonces es lo individual aquello que mejor responde a tal definición. Se comprende así que Aristóteles, al menos en un pasaje, se enrede hasta el punto de llamar *uiversal* (καθόλου) a lo que en otros lugares llama *particular* (καθ'ἕκαστον), y a la inversa: se trata del pasaje, auténtica *crux commentatorum,* que inaugura la *Física,* y donde se dice que lo más universal es «más claro y mejor conocido por naturaleza» (τῇ φύσει σαφέστερον καὶ γνωριμώτερον [372]. Tal pasaje, a lo que parece, sólo puede explicarse por referencia a la acepción corriente, popular y peyorativa, del término καθόλου, que no posee aquí el sentido del universal aristotélico, sino que designa una especie de percepción confusa, sincrética, y que es general tan sólo porque es distinta. Como observa muy bien Simplicio en el comentario de este pasaje, hay dos clases de conocimiento «general»: en primer lugar, «un conocimiento global, confuso, debido a la simple consideración de la cosa, conocimiento más embrollado que el de la definición científica. Pero hay otro conocimiento, estricto, acabado, que unifica todas las partes. Este último es simple, y pertenece al orden del conocimiento intuitivo» [373].

371 *Anal. post.,* I, 24, 86 *a* 6.

372 *Fís.,* I, 1, 184 *a* 18.

373 SIMPLICIO, *In Phys.,* 16, 34. Seguimos la traducción de J.-M. LE BLOND, *Logique et Méthode chez Aristote,* p. 287, n. 3, que adopta también esta interpretación: en el texto de la *Física,* καθόλου no designa el «concepto general», sino «una especie de imagen genérica..., algo que es general por ser confuso» (p. 287). Cfr. asimismo en este sentido FILOPÓN, *In Phys.,* 17, 24. Por contra, no puede admitirse la interpretación de Santo Tomás *(In Phys.,* I, lect. 1), reasumida por BRENTANO *(Von der mannigfachen Bedeutung...,* p. 196, n. 314), según la cual los universales de que aquí se trata designarían los *géneros,* más cognoscibles para nosotros que la especie por conllevar menos determinaciones. Empero, aparte de que el ejemplo del círculo, dado por Aristóteles al final del pasaje, se aviene mal con semejante interpretación, una doctrina de ese tipo —como, por lo demás, observa el propio Santo Tomás— estaría en contradicción con la enseñanza normal de Aristóteles: en efecto, para él, el género es más cognoscible *en sí* que la especie, porque es

Así pues, lo universal es a lo particular como lo claro a lo confuso, o lo simple a lo complejo, o, para emplear los términos que Aristóteles toma de Platón, como el *límite* (πέρας) es a lo *ilimitado* (ἄπειρον). Por tanto, si la ciencia es ciencia de lo universal, ello se debe ante todo, tanto para Aristóteles como para el Platón de los últimos diálogos, a que sólo hay conocimiento estable de aquello que conlleva un límite.

Ello supuesto, ¿qué sucede con el conocimiento del ser en cuanto ser? Si el universal aristotélico se definiera sólo por su extensión, entonces el ser en cuanto ser —ese ser que es «común a todas las cosas» [374]— sería el término más universal, y la ciencia del ser en cuanto ser la más perfecta de las ciencias. Ahora bien, como acabamos de ver, no es la extensión de un término la que define su universalidad, y el vocabulario aristotélico distingue muy claramente lo *general,* lo *común* (κοινόν), de lo universal (καθόλου) [375]. Si bien, cuando nos elevamos del individuo a la especie y de la especie al género, la universalidad —es decir, la simplicidad— aumenta al mismo tiempo que la generalidad, llega un momento en que esa conexión se invierte, y en el cual un exceso de generalidad nos aleja de lo universal: es el momento, ya descrito antes, en que el discurso humano resulta vacío, por demasiado general. Si no hay ciencia más que del límite, podemos no hacer ciencia de dos maneras: por defecto o por exceso. No la hacemos por defecto cuando nos quedamos en lo particular, en la diversidad de la experiencia sensible; no la hacemos por exceso cuando superamos lo universal, el género, para ingresar en la esfera de los discursos generales y huecos [376]. Así pues, lo universal, como todo límite, representa un punto de equilibrio: si hay un infinito (ἄπειρον) por defecto de universalidad, hay también un infinito por exceso de generalidad. Al lado de la universalidad buena, la del discurso científico, hay la universalidad mala de los parloteos retóricos, y más bien que ellos Aristóteles siente a veces la tentación de preferir los balbuceos de aquellos filósofos presocráticos que, si bien no se

más universal y, por tanto, más simple; pero es menos cognoscible *para nosotros,* pues se halla más alejado de la experiencia sensible.

374 Γ, 3, 1005 *a* 27.

375 Mientras que καθόλου designa en general la universalidad del género, se llama κοινόν a lo que es común a varios géneros. Cfr. *Part. animal.,* I, 1, 639 *a* 19 (y con frecuencia en las obras biológicas); cfr. *ibid.,* I, 5, 645 *b* 22 y en los escritos metafísicos y lógicos la expresión κοιναὶ δόξαι para designar los *axiomas comunes* a varios géneros *(Met.,* B, 2, 996 *b* 28; 997 *a* 21; *Anal. Post.,* I, 11, 77 *a* 26-31 y 10, 76 *a* 38, donde los axiomas comunes son llamados κοινὰ κατ'ἀναλογίαν). El *Index* de BONITZ comete la falta *(ad verb.)* de ignorar esta distinción entre καθόλου y κοινόν.

376 Λογικῶς καὶ κενῶς: como es sabido, ARISTÓTELES emplea estos términos para desclasificar las especulaciones demasiado generales de los platónicos (*Et. Eud.,* I, 8, 1217 *b* 21).

habían elevado aún hasta lo universal, por lo menos habían pasado su vida en el trato cotidiano con las cosas sensibles [377].

Por consiguiente, la ciencia aparece como un límite entre la dispersión de las sensaciones particulares y la incertidumbre de las generalidades retóricas. Así se explica, en los textos de Aristóteles, la coexistencia de dos series de afirmaciones que podrían parecer contradictorias: toda ciencia es ciencia de lo universal, y sin embargo no hay ciencia universal, o bien: toda ciencia es particular. Si la primera tesis va dirigida contra los físicos presocráticos y reasume por cuenta propia el descubrimiento socrático de los discursos universales, la significación polémica de la segunda tesis no es menos clara: se dirige en primer lugar contra las pretensiones sofísticas de disertar acerca de todo y poder dar lecciones, sobre cualquier tema, al hombre competente. Pero, más sutilmente, también va dirigida contra las pretensiones platónicas de constituir —precisamente frente a los sofistas— una ciencia del Bien o de lo Uno que, con el nombre de dialéctica, absorbería a las demás ciencias.

Contra los sofistas va un pasaje de los *Argumentos sofísticos* en el que Aristóteles muestra que es imposible hacer el censo de todos los tópicos posibles de las refutaciones, pues, para ello, habría que dominar la ciencia de todos los seres [378]; ahora bien, «tal ciencia no puede ser objeto de ninguna disciplina (οὐδεμιᾶς τέχνης), pues las ciencias son sin duda infinitas en número (ἄπειροι), de manera que las demostraciones lo son también» [379]. Al decir esto, Aristóteles parece querer mostrar en primer lugar que una técnica universal de la refutación es humanamente imposible de adquirir, al menos si se admite que el refutador debe ser en cada caso tan competente como su adversario: geómetra si refuta a un geómetra, médico si refuta a un médico, etc. En este plano, el argumento podría parecer tan sólo psicológico, al oponer a la ilusoria polimatía de los sofistas las inevitables limitaciones del hombre competente; de un modo semejante, al comienzo de sus obras biológicas, Aristóteles nos advertirá que debe escogerse entre la «cultura general» y la «ciencia de la cosa» [380]. Pero el texto de los *Argumentos sofísticos* da de esta oposición una explicación no solamente psicológica: si es imposible una ciencia de todas las cosas, ello se debe a que sería una ciencia de las ciencias, y éstas son infinitas. Una vez más, Aristóteles considera como obvia la imposibilidad de una ciencia universal en razón de que una ciencia de lo infinito es imposible (y no sólo para nosotros, sino en sí;

377 *Gen. y Corr.*, I, 2, 216 *a* 6. Cfr. *De Coelo,* III, 7, 306 *a* 6. Estos pasajes apuntan a la «dialéctica» de los platónicos.

378 Τῆς τῶν ὄντων ἐπιστήμης ἁπάντων (9, 170 *a* 21).

379 *Ibid.*

380 El ὅλως πεπαιδευμένος se opone a quien posee la ἐπιστήμη τοῦ πράγματος (*Part. animal.*, I, 1, 639 *a* 3, 7).

no sólo para el hombre, sino para Dios): la totalidad, al ser infinita, no es cognoscible [381], y es lícito preguntarse si la hipótesis de un Dios omnisciente no le habría parecido a Aristóteles tan absurda como la de un hombre universalmente competente.

Ahora bien: el texto de los *Argumentos sofísticos* ¿rechaza por ello la constitución de una ciencia del ser en cuanto ser? Podría pensarse, en efecto, que ésta no es lo mismo que una «ciencia de todas las cosas»: el ser en cuanto ser no es la totalidad de los seres, sino «lo que es común a todas las cosas». Más aún: podría objetarse que la crítica de Aristóteles no afecta a la ciencia universal misma, o, al menos, que triunfa a muy poco coste al reducir la universalidad a la infinidad, ya la considere como una totalidad en extensión, un infinito actual que no sería posible agotar, ya como una totalidad en potencia, igualmente incognoscible en virtud de su indeterminación [382]. Pero si bien al razonamiento de los *Argumentos sofísticos* le falta aún precisión, constituye el testimonio, probablemente temprano, de una dirección de pensamiento que será constante en la obra aristotélica: la desconfianza hacia todo pensamiento que pretende instalarse de entrada en la totalidad, o que pretende —como esos malos dialécticos de que habla el *Filebo,* que «unifican a tontas y a locas» [383]— llegar a ella demasiado pronto. Cualesquiera que sean las formas técnicas que adopte, el argumento de Aristóteles contra estas doctrinas será siempre el mismo: al querer captar la unidad del ser, se cae en la infinitud, o sea en el no-ser [384]; en la confusión entre

381 Así, según Aristóteles, la materia primera es incognoscible, pues, siendo ella en potencia todas las cosas, y no siendo más que potencia, es de por sí indeterminada. Cfr. Z, 10, 1036 *a* 8; 15, 1039 *b* ss.; *Fís.*, I, 7, 191 *a* 7-14; III, 6, 207 *a* 25; *Gen. y Corr.*, II, 1, 329 *a* 9.

382 En el texto de los *Arg. sofist.*, ARISTÓTELES no precisa en cuál de los dos sentidos hay que entender el término ἄπειρον. Pero siempre entiende la palabra *infinito* en uno de esos sentidos cuando hace de ella un uso polémico: por ejemplo, a propósito de Anaxágoras. Para el primer sentido, cfr. *Met.*, A, 3, 984 *a* 13; 7, 988 *a* 28; I, 6, 1056 *b* 28; *Gen. y Corrup.*, I, 1, 314 *a* 15; para el segundo sentido, A, 8, 989 *a* 30-*b* 19; Γ, 4, 1007 *b* 25 ss.; Λ, 2, 1069 *b* 19, 32; 6, 1071 *b* 28; 7, 1072 *a* 18. Por lo demás, la consecuencia es la misma en ambos casos: un conocimiento del infinito es imposible; en el primer caso, porque supondría una acumulación infinita en acto; en el segundo, porque, hablando con propiedad, no hay *nada* que conocer.

383 *Filebo,* 16 *e*-17 *a*.

384 La crítica de PLATÓN en el *Filebo* era algo diferente: lo que Platón reprochaba a los malos dialécticos era que pasaban de lo uno al finito o de lo infinito a lo uno *sin tener en cuenta los pasos intermedios*. La crítica de Aristóteles es más radical: los filósofos de la Totalidad consideran como lo Uno aquello que en realidad es lo Infinito, confundiendo así principio material y principio formal; eso es lo que le ocurre al Uno de Anaximandro, relacionado por Aristóteles con el Infinito de Anaxágoras: *Met.*, Λ, 2 1069 *b* 19, 32. En cuanto a Platón, si bien resulta poco sospechoso de haber confundido lo Uno y lo Infinito —pues identifica lo Uno con el límite, al menos en el *Filebo* y en sus obras no escritas—, su concepción de la dialéctica no quedará

el ser y el no-ser vienen a parar todas las filosofías de la totalidad, y ésa es la irrecusable señal de su fracaso. Esto no sólo es válido para los sofistas o los platónicos, que sólo alcanzan la universalidad o la unidad al precio de la vacuidad del discurso; sino que un argumento paralelo se encuentra en la polémica de Aristóteles contra los físicos y los teólogos, ya se trate del Uno de Parménides, del Infinito de Anaximandro, de la Mezcla primigenia de Anaxágoras, o incluso de la Noche de Hesíodo [385]. De todos ellos podría decirse lo que Aristóteles dice en particular de Anaxágoras, cuya tesis *todas las cosas están unidas* (ὁμοῦ πάντα χρήματα) acaba por convertirse en esta otra, *nada existe en realidad:* «Estos filósofos parecen hablar de lo indeterminado, y, creyendo hablar del ser, en realidad hablan del no-ser» [386].

Sin embargo, cuando Aristóteles describe la idea de la filosofía, al principio del libro A, se ve obligado a introducir en la definición de esta ciencia (ἐπιστήμη) esa noción de totalidad, y paralelamente la del saber universal, que en otros lugares rechaza. Pues ¿en qué se distinguirá el filósofo de los demás sabios si su saber, a diferencia de los saberes particulares, no se extiende a todas las cosas (ἐπίστασθαι πάντα)? [387]. Es verdad que Aristóteles añade inmediatamente una doble reserva: «Concebimos el filósofo como aquel que lo sabe todo en la medida de lo posible (ὡς ἐνδέχεται) y sin tener por ello la ciencia de cada cosa en particular» [388]. El sentido de esta última restricción viene precisado unas líneas más adelante: poseer la ciencia de todas las cosas es poseer la ciencia del universal, pues «quien conoce el universal conoce en cierto modo todos los casos particulares que caen bajo él (πάντα τὰ ὑποκείμενα)» [389]. La aporía de la totalidad parece resuelta aquí mediante el recurso al universal, que es desde luego una totalidad, pero sólo en potencia: hallándose tan sólo en potencia la multiplicidad de los casos particulares, el universal se sustrae a la ilimitación de éstos y puede constituirse en acto como la unidad de una esencia. El universal aparece entonces como principio del conocimiento de los particulares, de tal suerte que los discursos universales dejan de oponerse a la «ciencia de la cosa»; pues quien conoce el principio conoce también aquello de lo cual es

libre del reproche, que Aristóteles le hará, de haber confundido lo Uno y la totalidad.

[385] Para Anaximandro y Anaxágoras, ver nota precedente. Para HESIODO, Λ, 6, 1071 *b* 27; 7, 1072 *a* 19.

[386] Γ, 4, 1007 *b* 25-29. Cfr. Λ, 6, 1071 *b* 25 (a propósito de las tesis de los «teólogos» y de los físicos): «Si ello ocurre así, entonces nada de cuanto es será», y Λ, 7, 1072 *a* 19, donde Aristóteles asimila la Noche de los teólogos a la Mezcla primitiva de Anaxágoras y al no-ser.

[387] A, 2, 982 *a* 8.

[388] *Ibid.*

principio el principio [390]. Sólo mediante este rodeo podría salvarse una ciencia de la totalidad: semejante ciencia no sería, hablando con propiedad —es decir, en acto—, una ciencia de todas las cosas, sino una ciencia de los principios de todas las cosas [391], o sea, una ciencia de los primeros principios.

De este modo, habríamos determinado en qué sentido es legítima una ciencia de la totalidad, y el problema podría parecer resuelto. Lo está en efecto, al menos de derecho, o, como diría Aristóteles, en sí. Comprendemos ahora lo que sería una ciencia suprema, que podríamos atribuir, por ejemplo, a un Dios omnisciente: no un parloteo universal, al modo de los sofistas, ni un balbuceo de la Totalidad, al modo de los físicos, sino un conocimiento de los primeros principios y una infinita capacidad para desarrollar sus consecuencias, una especie de intuición originaria que captaría la totalidad en su fuente. Ahora bien: ¿es posible semejante ciencia para nosotros? Este es el momento de recordar la primera reserva de Aristóteles: «Concebimos el filósofo como aquel que lo sabe todo en la medida de lo posible.» ¿Qué es aquí lo posible, es decir, lo humanamente posible? La idea de la filosofía como saber universal ¿podrá realizarse como conocimiento efectivo de los primeros principios? A esta pregunta, varios textos de Aristóteles van a dar una respuesta no equívoca: la ciencia de los primeros principios es legítima (a diferencia de una ciencia que tomase como objeto inmediato la Totalidad); incluso, en cierto sentido, es indispensable (en cuanto que es la condición de todos los saberes parciales); sin embargo, es imposible.

Tenemos, en primer lugar, lo que, en el libro A de la *Metafísica,* objeta Aristóteles a Platón, quien, según dice, había pretendido «buscar los elementos de todos los seres» [392]: probable alusión a la concepción platónica de la dialéctica como ciencia universal [393]. La argumentación de Aristóteles es como sigue: todo conocimiento supone un conocimiento previo, ya se trate de la demostración (que supone el conocimiento de las premisas), de la definición (que supone conocidos sus elementos), o de la inducción (que presupone la percepción de las cosas particulares). Pero entonces ¿cómo se adquirirá un conocimiento de los elementos de todas las cosas, es decir, de los elementos más comunes? Para que ello fuese posible, tendría que darse de antemano un conocimiento anterior, que sería el conocimiento de los

[389] A, 2, 982 *a* 21 ss.

[390] Cfr. más arriba, pp. 50 ss.

[391] Cfr. el pasaje de ALEJANDRO citado más arriba, p. 55, n. 33.

[392] A, 9, 992 *b* 22.

[393] Cfr. los pasajes en que el dialéctico es presentado por Platón como συνοπτικός *(Rep.,* VII, 537 *c),* y donde se dice que la dialéctica se refiere a todas las cosas (por ejemplo, *Eutidemo,* 291 *b-c*). Acerca de estos textos platónicos y su relación con la dialéctica aristotélica, véase el capítulo siguiente, «Dialéctica y ontología».

elementos de esos elementos. Pero entonces éstos no serían ya los elementos más comunes, pues habría elementos aún más universales, que serían los elementos de esos elementos. Podría acaso objetarse que cualquier ciencia se halla en la misma situación, dado que se apoya en principios que, siendo necesariamente anteriores, no pueden depender de esa misma ciencia: «Así, quien comienza a aprender geometría, aun cuando pueda poseer conocimientos anteriores, lo ignora todo acerca del objeto mismo de la ciencia en cuestión y de las materias que se propone aprender» [394]. Pero el geómetra, precisamente, *puede* poseer conocimientos anteriores; incluso debe poseerlos, pues la geometría depende de una ciencia más general, que es la matemática en general, y, a través de ésta, de otra ciencia más general aún, que es la ciencia de los principios más comunes, o ciencia del ser en cuanto ser. Decir que toda ciencia supone un saber anterior significa reconocer que ninguna ciencia tiene en sí misma su propio fundamento, y, por consiguiente, que hay una jerarquía de las ciencias, dependiendo cada una de ellas de la ciencia inmediatamente anterior. Pero entonces, ¿de qué dependerá la primera de las ciencias, o, lo que viene a ser lo mismo, la ciencia más universal (puesto que es la ciencia de los principios que rigen la totalidad de las ciencias)? Sólo hay una respuesta: que, si toda ciencia depende de otra, entonces una ciencia de todas las cosas, al no poder depender más que de sí misma, es imposible en cuanto ciencia [395].

Un pasaje de los *Segundos Analíticos,* en este caso dirigido contra los sofistas, confirma indirectamente tal argumentación. Toda ciencia tiene como función demostrar una propiedad (τι) de un sujeto (περὶ τι), por medio de principios (ἔκ τινων) [396]. Pero no basta con que esos principios sean verdaderos; es también preciso que sean propios (οἰκεῖα), es decir, apropiados al género a que se refiere la demostración [397]. Por lo tanto, es un error lógico demostrar una

[394] A, 9, 992 *b* 26.

[395] Hemos resumido aquí el pasaje de *Met.,* A, 9, 992 *b* 22-33. ARISTÓTELES continúa (992 *b* 33-993 *a* 2) con un argumento que ya nos hemos tropezado: ¿se dirá que semejante ciencia no tiene que ser *aprendida* a partir de principios anteriores, sino que es *innata,* σύμφυτος (alusión a la teoría platónica de la reminiscencia)? Pero entonces, responde Aristóteles, ¿cómo podríamos poseer, sin saberlo nosotros, la más potente (τὴν κρατίστην) de las ciencias? Cfr. más arriba, pp. 54-55.

[396] Cfr. *Anal. post.,* I, 10, 76 *b* 12-23.

[397] *Anal. post.,* I, 9. Esta prescripción tiene un sentido muy preciso dentro de la teoría aristotélica del silogismo. El principio (ἔκ τινος) de la demostración es el término medio. Ahora bien, en el silogismo científico (que es el de la primera figura, único que lleva a una conclusión afirmativa y universal), es necesario que el término medio pertenezca al mismo género que los extremos: número, si se trata de números; figura, si se trata de figuras, etc. Si tal condición no se da, podrá llegarse a una conclusión accidentalmente verdadera, pero no se habrá *demostrado* verdaderamente que la propiedad pertenezca por sí,

proposición a partir de principios demasiado generales: por ejemplo, un teorema de geometría a partir de axiomas comunes a la geometría y a otras ciencias [398]. Dicho de otro modo, toda proposición de una ciencia debe ser demostrada partiendo de principios propios de tal ciencia [399]. Pero entonces, pregunta Aristóteles, ¿en virtud de qué serán demostrables, a su vez, «los principios propios de cada cosa»? Si lo son, sólo podrán ser demostrados en virtud de principios más generales, que, en última instancia, serán «los principios de

es decir, en virtud de principios propios, al sujeto. Cfr. *Anal. post.,* I, 9, 76 *a* 8; 6, 15 *a* 35 ss.

[398] Aristóteles ofrece como ejemplo la demostración dada por Brysón de la cuadratura del círculo. En efecto, Brysón se apoyaba en el principio siguiente: «allí donde hay más y menos, puede encontrarse siempre un punto donde hay igualdad», y concluía (falsamente) que el círculo era media proporcional entre dos polígonos, uno inscrito y otro circunscrito, puesto que ambos polígonos representan, de una y otra parte del círculo, un exceso y un defecto, que se atenúan indefinidamente si multiplicamos los lados. Según ARISTÓTELES, es ése un argumento sofístico, y hasta «erístico» *(Arg. sofist.,* 11, 172 a 1 ss.), pues, a fin de demostrar una proposición geométrica, se apoya en una proposición demasiado general, que no sólo vale para las figuras (objeto propio de la geometría), sino para la cantidad en general. En cierto modo, comenta ARISTÓTELES *(ibid.,* 172 *a* 7), es como si se negase que fuera saludable pasearse después de comer basándose en el argumento de Zenón contra el movimiento: pues en tal caso se demostraría una proposición médica mediante principios extramédicos, es decir, válidos para otros géneros. El ejemplo de Brysón, que Aristóteles invoca con frecuencia (cfr. además de los dos textos ya citados de *Anal. post.,* I, 9, 75 *b* 40 ss., y *Arg. sofist.,* 11, 171 *b* 16 y 172 *a* 2 ss., *Anal. pr.,* II, 25, 69 *a* 32; *Fis.,* I, 2, 185 *a* 17: en este último texto, un razonamiento análogo se le atribuye a Antifón), tiene una particular importancia metodológica, pues ilustra una idea fundamental de Aristóteles: el discurso *científico* es un discurso *propio* de su objeto, por oposición al discurso *sofístico* (o, como veremos, *dialéctico),* que, «al no estar limitado a un género definido de cosas, de hecho no demuestra nada» *(Arg. sofist.,* 11, 172 *a* 12), aun cuando pueda llegar por accidente a conclusiones verdaderas. Esta teoría de Aristóteles da un contenido preciso a la oposición entre la ciencia del hombre competente, que se refiere a la cosa misma, y el pretendido saber universal de los sofistas, que es vacío (y no necesariamente falso) por demasiado general. En lo qu atañe a las matemáticas, esa tesis de Aristóteles llevaría a condenar cualquier intento de sustentar las proposiciones matemáticas en principios lógicos: la tentativa de Leibniz para deducir el cálculo infinitesimal del principio de contradicción presentaría, a los ojos de Aristóteles, el mismo vicio lógico que la argumentación de Brysón.

[399] Esta regla prohíbe, no sólo toda absorción de una ciencia particular en otra más general, sino también todo paso de una ciencia a otra. En este sentido, no cabe duda de que la persistente influencia de Aristóteles hará que se retrase la aparición de una física matemática, que sería el prototipo mismo de la «confusión de los géneros» (cfr. A. KOYRÉ, *Études galiléennes:* I, *A l'aube de la science classique,* p. 17, n. 3). Auguste COMTE reasumirá una crítica de espíritu aristotélico al condenar los abusos del espíritu de *análisis* (en el sentido cartesiano de *reducción* de la figura a la magnitud) en nombre de la «dispersión necesaria» del saber humano, fundada a su vez en la «inevitable diversidad» de los «fenómenos fundamentales» (cfr. *Discours sur l'esprit positif,* ed. GOUHIER, p. 198, y *Cours de philosophie positive,* lección 33).

todas las cosas»: así, si quisiéramos demostrar los principios de la geometría, no podríamos hacerlo más que a partir de principios anteriores, o sea más universales, como el principio de contradicción. Pero esta consecuencia contradice la regla anteriormente establecida, según la cual ninguna demostración puede referirse a varios géneros a la vez, es decir, que no puede demostrar una propiedad de un género a partir de un principio que es también válido para otros géneros. Aristóteles concluye por ello: «Es claro que los principios propios de cada cosa no son susceptibles de demostración; pues esos principios serán los principios de todas las cosas [400] y la ciencia de ellos será la más alta de todas las ciencias (κυρία πάντων)... Semejante ciencia sería ciencia en un grado más alto, o incluso en el más alto de los grados (ἂν ἐπιστήμη ἐκείνη εἴη καὶ μᾶλλον καὶ μάλιστα)» [401]. El tono solemne que Aristóteles adopta para hablar de esa ciencia suprema que sería la ciencia de los principios de todas las cosas ha inducido a error a muchos comentaristas: de creerlos a ellos, el autor de la *Metafísica* no puede haber querido decir que una ciencia de la que habla con tanto respeto y que se parece tanto a la ciencia de los primeros principios, tal como por lo demás querrá él mismo constituirla, es inaccesible, o sencillamente imposible. «La interpretación restrictiva de este pasaje —dice rotundamente Tricot— es inaceptable» [402]. Sin embargo, es la única que está de acuerdo con el contexto, según el cual vemos que una demostración de los principios propios de cada ciencia es declarada imposible *porque* semejante demostración dependería de una ciencia universal. La argumentación deja de tener sentido si no presupone la imposibilidad de la ciencia universal, imposibilidad que Aristóteles ha dejado establecida, por otra parte, hasta el punto de poder invocarla aquí como cosa obvia. Que esta ciencia sea dominante (κυρία), que sea más «ciencia» que las otras, o incluso que sea ciencia en el más alto grado, nada de eso altera en absoluto su imposibilidad: sería todo eso, si existiera. Es, sin duda, irrefutable que Aristóteles se complace más en describir los supuestos méritos de esa ciencia suprema cuya idea barrunta que en proclamar su imposibilidad. Pero una breve observación basta para volvernos a la realidad: «Sin embargo (δέ), la demostración no se extiende de un género a otro» [403]. Una vez más, por tanto, una ciencia que pretendiera demostrar los principios propios de cada género por medio de principios comunes a todos los géneros es imposible; y añadiremos: es imposible aunque sea la más alta, la más útil, la más indispensable de las ciencias [404].

* * *

400 Hay aquí una braquiología: debe entenderse que los principios *de los que se deducirían* los principios de cada cosa no podrían ser más que los principios de *todas* las cosas, o, mejor dicho, que si los principios de cada cosa dependieran todos de una sola y misma ciencia, ésta no podría ser otra que la ciencia de todas las cosas.

401 *Anal. post.*, I, 9, 76 *a* 16. Nótese, en este pasaje, el deslizamiento del futuro hacia el optativo.

402 *Anal. post.*, trad. J. Tricot, p. 52, n. 4. Esta interpretación ha sido sostenida por Pacius, *In Aristotelis Organum commentarium*, p. 297, y parece admitida por el P. Le Blond en su comentario al *De partibus animalium*, I, *in* 639 *a* 3: «Si Aristóteles considera algunas veces la hipótesis de una ciencia que fuera universal (cfr. *Segundos Analíticos*, I, 9, 76 *a* 16...), parece en todo caso que lo hace para rechazar tal supuesto» (p. 128). Pero la mayoría de los comentaristas han dado de este texto una interpretación que podríamos llamar «optimista»; el comentario de Trendelenburg da, ingenuamente, la razón de ello: «Habrá, pues, principios distintos para las distintas ciencias. Pero, a la postre, ¿en virtud de qué son esos principios recibidos como verdaderos y ciertos para cada ciencia en particular? Si a su vez ellos no fuesen conocidos, *el fundamento mismo de todas las ciencias vacilaría. Por eso debe haber una ciencia a la que competa conocer los principios*» *(Elementa logices aristoteleae*, p. 160). Trendelenburg ha visto bien lo que se ventila en el problema: está en juego el fundamento mismo de las ciencias particulares; pero ni por un instante duda de que Aristóteles considere posible una *ciencia* de ese fundamento, siendo así que toda la argumentación de Aristóteles en este pasaje tiende precisamente a mostrar la imposibilidad de semejante ciencia. El ejemplo es significativo de lo que podríamos llamar interpretación *sistematizante*, que niega las contradicciones, e incluso las simples dificultades. Aquí, la dificultad proviene de que Aristóteles presenta la ciencia del fundamento, *a la vez*, como *necesaria e imposible*, mientras que el comentarista, tomando sus deseos por realidades, considera la *necesidad* de semejante ciencia como razón suficiente de su *existencia*. No son de extrañar, por tanto, las dificultades halladas por los intérpretes para conciliar esa interpretación con el contexto. Así, Tricot escribe: «El pensamiento de Aristóteles parece ser que, *en el terreno que él considera*, no hay ciencia dominante» *(loc. cit.*, subrayado nuestro), lo que no está lejos de ser una tautología. En realidad, lo propio de una ciencia dominante —y la fuente de su imposibilidad— sería que tendría que dominar varios «terrenos».

403 *Anal. post.*, I, 9, 76 *a* 22. Tricot traduce el δέ por «sea como sea»: reconoce así que hay ruptura, y no continuidad, con el desarrollo precedente, y que, por tanto, no es posible atenerse a una interpretación unificante.

404 Hallaremos un mismo movimiento de pensamiento en un autor que, en este punto preciso, se acordará muy probablemente de Aristóteles: Pascal. En el opúsculo *De l'esprit géométrique*, muestra a la vez que el conocimiento de los principios (primeras premisas de la demostración, términos primeros de la definición) es la condición de todo conocimiento ulterior, y que este conocimiento es, sin embargo, imposible. Al menos un conocimiento tal de los fundamentos es inconmensurable con la geometría y, más en general, con todo conocimiento humano: «Lo que sobrepasa la geometría nos excede... De ahí que, según parece, los hombres se hallan en una impotencia natural e inmutable para tratar cualquier ciencia según un orden perfectamente acabado» *(De l'esprit géométrique*, ed. men. Brunschvicg, pp. 165, 167). Para Pascal como para Aristóteles, hay algo de *trágico* en el conocimiento, que podríamos resumir en la fórmula paradójica de la *imposibilidad* (al menos humana) *de lo necesario.* «Las partes del mundo están de tal suerte relacionadas y concatenadas unas a otras, que me parece imposible conocer una sin otra y sin el todo» (fr. 72, p. 355), y, sin embargo, «no lo sabemos todo de nada», se nos escapa la relación de cada cosa con la totalidad. Habría que añadir, cierta-

El carácter dispersivo del saber humano es, pues, un hecho, que podría justificar, como más tarde en Comte, una concepción positivista de dicho saber. Pero ese hecho no puede ser aceptado como tal por Aristóteles, pues pondría en cuestión, como vio bien Trendelenburg [405], el fundamento de las ciencias particulares mismas. Toda ciencia es particular, pero no puede justificar ella misma su propia particularidad: se refiere a una región determinada del ser, pero sólo puede sustentarse en virtud de la elucidación de su relación con el ser en su totalidad. De ahí la siguiente paradoja: un mismo Aristóteles anuncia la constitución de una ciencia del ser en cuanto ser definida de entrada por su no-particularidad [406] y demuestra que toda ciencia en tanto que ciencia es necesariamente particular. Podría objetarse que resulta difícil atribuir a Aristóteles una contradicción tan burda; que los argumentos más arriba referidos iban dirigidos contra la retórica de los sofistas, la dialéctica platónica o las filosofías presocráticas de la Totalidad; y que la ciencia del ser en cuanto ser tuvo que ser concebido por Aristóteles de tal manera que escapase a dichas críticas. Pero ya hemos visto que, a través de la polémica contra los presocráticos, los sofistas y Platón, era la posibilidad misma de una ciencia de la Totalidad, de los principios comunes o de los primeros principios (expresiones todas provisionalmente equivalentes), la que se hallaba puesta en tela de juicio. Y no cabe duda de que la ciencia del ser en cuanto ser reasume por su cuenta esa triple pretensión.

En primer lugar, la ciencia del ser en cuanto ser parece ser claramente heredera de la vocación sinóptica y universalista que, como atestigua el comienzo de la *Metafísica,* va ligada a la idea generalmente admitida de la filosofía [407]; pues el ser en cuanto ser es «lo común a todas las cosas» [408], lo que «se dice por excelencia de la totalidad de las cosas» [409], y la ciencia del ser en cuanto ser se define expresamente por su oposición a las ciencias particulares [410]. Dicho con más precisión: a semejante ciencia incumbe el estudio de los principios o axiomas comunes, es decir, de aquellos principios que, no siendo propios de tal o cual ciencia particular, y sí, empero, presupuestos de todas, no son de la competencia ni del aritmético, ni del geómetra, ni del físico [411], ni de ningún sabio «particular». Y, por

mente, que en Pascal lo trágico está *reflexionado,* y, por eso mismo, superado en cierta medida; Aristóteles *tropieza* con ello al modo de un fracaso: lo que en Aristóteles es experiencia se hará argumento en Pascal.

405 Véase algo más arriba, p. 210, n. 402.

406 Γ, 1, 1003 *a* 23.

407 A, 2, 982 *a* 7.

408 Γ, 3, 1005 *a* 27.

409 Cfr. B, 3, 998 *b* 21; I, 2, 1053 *b* 20; K, 2, 1060 *b* 5, etc.

410 Γ, 1, 1003 *a* 21 ss. Cfr. más arriba, p. 38.

411 Γ, 3, 1005 *a* 21-1005 *b* 1.

último, esos principios comunes son al mismo tiempo principios primeros, pues su posesión es necesaria para conocer cualquier ser; y «lo que hay que conocer necesariamente para conocer cualquier cosa, hay también que poseerlo necesariamente antes que nada» [412]. De este modo, la ciencia del ser en cuanto ser pretende cumplir otro de los caracteres generalmente reconocidos a la sabiduría: el de ser la «ciencia teorética de los primeros principios y las primeras causas» [413]. Ciencia de la totalidad o, más exactamente, ciencia de los principios de todas las cosas [414], es decir, de los principios comunes o, también, de los principios primeros, esta triple concepción de la ciencia universal revive, sin duda, en el proyecto aristotélico de una ciencia del ser en cuanto ser [415]. Pero al mismo tiempo la crítica de las pretensiones que platónicos y sofistas tienen que constituir una ciencia universal parecía destinar semejante proyecto al fracaso.

No es una de las menores paradojas de Aristóteles el haber demostrado largamente la imposibilidad de la ciencia a la que unió su nombre. Pero sería demasiado fácil atribuir dicha paradoja a una inadvertencia de nuestro autor o, como a menudo se ha hecho para explicar sus aparentes y demasiado numerosas contradicciones, al estado inacabado de sus trabajos. La dificultad (cuya forma cristalizada, diríamos, es la contradicción) representa en Aristóteles el momento esencial de la investigación filosófica: es *aporía,* es decir interrupción del proceso de pensamiento [416], y su solución es la condición de una nueva puesta en marcha. Pues «la buena marcha (εὐπορία) futura se confunde con la solución de las aporías precedentes» [417]. Ahora bien: resolver una aporía no es eludirla, sino desarrollarla (διαπορῆσαι); no es dejarla de lado, sino hundirse en ella y recorrerla de parte a parte (διά). Ἀπορεῖν, διαπορεῖν, εὐπορεῖν: no advertiríamos la originalidad del método aristotélico si desdeñásemos el segundo momento que es, a decir verdad, esencial. «Investigar sin recorrer las dificultades (ἄνευ τοῦ διαπορῆσαι) es como si caminásemos sin saber dónde vamos, exponiéndonos incluso a no poder reco-

412 Γ, 3, 1005 *b* 15.

413 A, 2, 982 *b* 8; cfr. A, 1, 981 *b* 28.

414 Cfr. Γ, 3, 1005 *b* 10: «el que conoce los seres en cuanto seres debe ser capaz de establecer los principios más ciertos de todas las cosas; pues bien, ése es el filósofo».

415 Sólo hay una concepción de la ciencia universal definitivamente rechazada por Aristóteles: la que le atribuiría como objeto ya un infinito en acto, ya un infinito de indeterminación, concepción que atribuye a los presocráticos (cfr. más arriba, pp. 204-205).

416 «Estar en la aporía es, para el pensamiento, hallarse en un estado semejante al de un hombre encadenado: como él, no puede avanzar» (B, 1, 995 *a* 31). En sentido etimológico, aporía es ausencia de paso (πόρος).

417 B, 1, 995 *a* 28. Cfr. *Et. Nic.,* VII, 4, 1146 *b* 7: «la solución de la aporía es descubrimiento» (Ἡ λύσις τῆς ἀπορίας εὕρεσίς ἐστιν).

nocer si, en un momento dado, hemos encontrado o no lo que buscábamos» [418].

En nuestra búsqueda de un discurso único acerca del ser, nos hemos tropezado con las dificultades inherentes al proyecto de una ciencia del ser en cuanto ser. Tales dificultades se resumen en una aporía fundamental, cuyo desarrollo radical nos pondrá acaso en el camino de una nueva partida. Dicha aporía podría formularse según estas tres proposiciones que Aristóteles sostiene una tras otra, y que, sin embargo, son de tal naturaleza que no pueden aceptarse dos de ellas sin rechazar la tercera:

1) Hay una ciencia del ser en cuanto ser.
2) Toda ciencia se refiere a un *género* determinado.
3) El ser no es un género.

* * *

La primera proposición es, como hemos visto, la que abre el libro Γ de la *Metafísica* e inspira, si no el contenido de dicho libro (que, como hemos mostrado por otra parte [419], nada tiene de «científico» en el sentido aristotélico del término), sí al menos la seguridad con que Aristóteles aborda en él una de las tareas asignadas a la ciencia del ser en cuanto ser: el establecimiento de los principios comunes.

La segunda proposición no hace sino resumir todo cuanto ha sido dicho más arriba acerca de la idea aristotélica de la ciencia, y en particular acerca de la exigencia de determinación que le es inherente. Si nos remitimos a los distintos sentidos de la palabra γένος, que Aristóteles enumera en el capítulo 28 del libro Δ de la *Metafísica,* vemos que la idea de *unidad* es el hilo conductor que nos permite pasar del sentido físico del término (la raza) a su sentido lógico (el género, que aquí no se opone tanto a la especie como a la diferencia): no es casualidad que el mismo término designe «la generación continua de seres que tienen la misma forma» (o, por mejor decir, el principio de dicha generación), y aquello que hace que las figuras planas sean llamadas superficies, y los sólidos, sólidos [420]. En ambos casos, la pertenencia a una misma unidad genérica conlleva una doble cara, positiva y negativa: en primer lugar, implica que las diferencias (individuales en el caso de la raza, específicas en el caso del discurso) se mantienen en el interior de una cierta unidad en virtud de la dependencia respecto a un mismo antepasado o de la adherencia a un mismo «sujeto»; en este sentido, el género es «el sujeto de las diferencias» [421]. Pero, de otro lado, la pertenencia a un género implica la exclusión de los demás géneros: «No es posible pasar de un género a otro» [422], ya sea en el plano de la generación [423], ya en el del discurso: «Se llaman *diferentes por el género* las cosas que son irreductibles entre sí (μὴ ἀναλύεται θάτερον εἰς θάτερον) o que no pueden comprenderse en una misma cosa» [424]. «No hay camino de la una a la otra» [425], dice en otro lugar Aristóteles. A diferencia de la unidad específica, que es un alto siempre provisional en la búsqueda de una unidad siempre más alejada, la unidad genérica es el último término, más allá del cual la búsqueda de la unidad se convertiría en «verbal y vacía». La unidad específica se confunde con el movimiento mismo en cuya virtud el discurso universaliza; la unidad genérica indica el punto extremo en que la realidad prohíbe llevar más adelante el movimiento de universalización. La primera es abierta, la segunda, cerrada; porque una expresa el movimiento del discurso y otra la realidad de las cosas. Se comprende, por tanto, que la unidad genérica tenga una contrapartida, no conllevada por la unidad específica: mientras que las especies son, en ciertas condiciones, reductibles unas a otras, los géneros son irreductibles e incomunicables unos con otros. Imponen una parada, al parecer definitiva, al discurso humano [426].

418 B, 1, 995 *a* 34.

419 Cfr. más arriba, pp. 121-131 y, más adelante, el capítulo «Dialéctica y ontología».

420 Δ, 28, 1024 *a* 29 ss.

421 1024 *b* 2. Los *contrarios* representan el caso extremo de unidad dentro de la diferencia. Son contrarios aquellos atributos que difieren *más en el interior de un mismo género* (cfr. *Categorías,* 6, 6 *a* 17; *Met.,* Δ, 10, 1018 *a* 27; I, 4, 1055 *a* 3). La contrariedad representa el caso de oposición *maxima* compatible con la unidad genérica. Por tanto, no será extraño que «de los contrarios haya una ciencia única» (B, 2, 996 *a* 20; M, 4, 1078 *b* 27).

422 Μεταβάλλειν δ'ἐξ ἄλλου γένους εἰς ἄλλο γένος οὐκ ἔστιν *(Met.,* I, 7, 1057 *a* 26).

423 «El hombre engendra al hombre», y sólo «contra natura» (παρὰ φύσιν) el caballo engendra al mulo (Z, 8, 1033 *b* 32). Importa poco que la biología moderna llame *especie* al sujeto de una ley biológica que Aristóteles atribuye al *género.*

424 Δ, 28, 1024 *b* 10.

425 Οὐκ ἔχει ὁδὸν εἰς ἄλληλα *(Met.,* I, 4, 1055 *a* 6).

426 Vemos así que entre *género* y *especie* hay una diferencia que no es sólo de grado, sino de naturaleza. La noción de εἶδος (acerca de la cual debe notarse que significa tanto la *forma* o la *Idea* como la *especie*) es de origen socrático: significa lo que es común a una multiplicidad de cosas que llevan el mismo nombre. El γένος (cuya significación originalmente biológica pone de relieve Aristóteles) está emparentado con la φύσις hipocrática, que, a diferencia del εἶδος, es una realidad sin relación con el discurso, pues representa lo que es común a las especies *heterónomas.* Acerca de esta interpretación de la φύσις hipocrática y de la dualidad (ya visible en Platón) entre el punto de vista del εἶδος y de la φύσις, ver P. Kucharski, *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon;* París, 1949 (y ya «Forme et nature ou les deus chemins du savoir d'après les dialogues de Platon», *Revue de Philos.,* 1937, pp. 415-99). Esta misma dualidad de inspiración, que hemos advertido ya a propósito de otro problema (cfr. p. 173, n. 289), es superada, no obstante,

Siendo así, afirmar que toda ciencia se refiere a un género es recordar que toda ciencia lo es de lo universal. Pero decir que cada ciencia se refiere sólo a un género [427] es recordar la contrapartida de la regla precedente, a saber: que, si bien es preciso alcanzar el universal para constituir un discurso científico —es decir, que no sea sólo discurso, sino que remita a la cosa misma—, no hay que sobrepasar ese universal definido que es el género, so pena de caer en la vacuidad de los discursos demasiado generales. El género es, pues, ese algo, el τι, al cual (περὶ ὅ) se refiere la demostración [428], o, más bien, en cuyo interior se ejercerá la demostración [429] y de donde no podrá salir, ni siquiera al ascender hacia los principios, sin caer en razonamientos sofísticos [430]. El género es la unidad en cuyo interior todas las proposiciones de una ciencia presentan un sentido unívoco: un sentido aritmético si se trata del número, geométrico si se trata de la figura, más en general matemático si se trata de la cantidad en general, etc. No es extraño, pues, que el punto de vista, físico en su origen, del género, se una al punto de vista «lingüístico» de la significación: así, las categorías son llamadas a la vez géneros más generales de lo que es y significaciones múltiples del ser [431]. *Géneros* por referencia a la «región» que circunscriben, son *significaciones* múltiples de un discurso que emplea, a propósito de todas las cosas, y empezando por la cópula en la proposición, el vocabulario equívoco del ser. Si, como hemos visto, el género es el lugar en que el movimiento universalizador del discurso (movimiento que tiende hacia el ser en

por Aristóteles, mediante su teoría de una relación jerárquica entre la especie y el género.

427 «De todo género hay una ciencia, ciencia única de un género único» (ἅπαντος δὲ γένους... μια ἑνὸς... ἐπιστήμη) (Γ, 2, 1003. *b* 19).

428 Cfr. *Met.*, B, 2, 997 *a* 8 ἀνάγκη γὰρ ἔκ τινων εἶναι καὶ περί τι καὶ τινῶν τὴν ἀπόδειξιν. Ver también más arriba, pp. 208-210.

429 Esta precisión es necesaria, pues la fórmula anterior no puede «significar que el género sea el *sujeto* de la demostración (o más bien de la conclusión, es decir, el *menor*). En efecto: siendo el atributo más universal que el sujeto, no podría decirse nada del género *sin salir del género*; el sujeto de la demostración no es, pues, el género, sino el género *especificado* (así, el sujeto de las proposiciones geométricas no es la figura en general, sino, por ejemplo, el polígono o el triángulo). Si a veces al género se le llama *sujeto* (ὑποκείμενον) (Δ, 28, 1024 *b* 2) o *materia* (ὕλη) *(ibid., b* 9-10), debe entenderse que es sujeto *real* de las diferencias en la definición, y no sujeto lógico de los atributos en la demostración.

430 Tal es el sentido de la crítica que Aristóteles hace a Brysón. Ver más arriba, p. 209, n. 398.

431 Acerca de las categorías como *géneros,* cfr. Δ, 6, 1016 *b* 33; I, 3, 1054 *b* 35; 8, 1058 *a* 13. Sobre las categorías como *significaciones*, cfr. Δ, 7, 1017 *a* 23; E, 2, 1026 *b* 1, y los numerosos pasajes en que la enumeración de las categorías sucede a la declaración preliminar τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς;; cfr. Z, 1, 1028 *a* 10.

cuanto ser) tropieza con la irreductible dispersión de los seres, no resulta sorprendente que represente el punto de tensión extrema en que el discurso significa más cosas sin por ello dejar de tener una significación unívoca.

Así se explica que, en el capítulo del libro Δ en que analiza el término γένος, Aristóteles mezcle sin temor las referencias biológicas a la raza con sus precedentes análisis acerca de la significación Tras haber definido como «diferentes por el género aquellas cosas cuyo sujeto próximo [432] es diferente y que son irreductibles entre sí o no pueden ser comprendidas bajo una misma unidad», añade: «así ocurre con todo lo que se dice según las categorías diferentes del ser, pues entre las cosas que son dichas ser, éstas significan ya una esencia, ya una cualidad, ya alguno de los modos que han sido anteriormente distinguidos» [433]. Y Aristóteles explica en seguida por qué el hecho de decirse según diferentes categorías basta para atestiguar que hay diferencia (real) por el género: «Porque estos modos de significación son irreductibles, tanto entre sí como a uno solo» [434]. De esta manera, la multiplicidad irreductible de las significaciones del ser es aquí presentada —al modo en que, por otra parte, ya lo había sido en un texto de los *Tópicos* [435]— como la expresión o el signo de la incomunicabilidad de los géneros: todo sucede como si el vocabulario físico del género no hiciera más que traducir de otra forma el resultado de los análisis de Aristóteles acerca de las significaciones del ser. La tesis según la cual cada ciencia se refiere a un solo género, con exclusión de los restantes, no es por lo tanto nueva: aun cuando pueda ser establecida por otras vías [436], no hace sino confirmar el descubrimiento fundamental de la homonimia del ser.

432 Hemos visto que se trataba del sujeto de la *definición,* no de la *demostración.*

433 Δ, 28, 1024 *b* 10 ss.

434 Οὐδὲ γὰρ ταῦτα ἀναλύεται οὔτ' εἰς ἄλληλα οὔτ' εἰς ἕν τι *(ibid.,* 1024 *b* 15). Nótese que Aristóteles emplea el mismo término (οὐκ ἀναλύεται), a propósito de las significaciones del ser, que el empleado unas líneas más arriba (1.11) a propósito de los *géneros.*

435 Cfr. más arriba, pp. 170-171.

436 Así, la irreductibilidad de los géneros está ya anunciada en las divisiones de la «sensación» (αἴσθησις): Γ, 2, 1003 *b* 19. Cfr. *Anal. post.*, I, 18, 81 *a* 38. BRUNSCHVICG se indignará ante esta tesis, que parece hacer depender las divisiones de la ciencia de las de nuestros sentidos *(L'expérience humaine et la causalité physique,* pp. 339-40). De hecho, en nombre de tal principio condenará COMTE más tarde las teorías emisivas u ondulatorias de la luz: «A pesar de todas las suposiciones arbitrarias, los fenómenos luminosos constituirán siempre una categoría *sui generis,* necesariamente irreductible a cualquier otra: una luz será eternamente heterogénea a un movimiento o a un sonido. Las consideraciones fisiológicas mismas se opondrían invenciblemente, a falta de otros motivos, a semejante confusión de ideas, en virtud de los caracteres inalterables que distinguen profundamente el sentido de la vista, ya sea del

En cuanto a la tercera proposición, cuya incompatibilidad con el proyecto de una ciencia del ser en cuanto ser hemos indicado más arriba, a saber, que *el ser no es un género,* no se desprende con menor claridad de todo lo dicho anteriormente. En primer lugar, resulta de la definición del género: si el género es una totalidad cerrada, que tan sólo une a condición de excluir, la idea de hacer del ser el género de todos los seres, el género universal, aparece de entrada como contradictoria. Podemos hallar una confirmación de hecho de esta imposibilidad teórica en el análisis psicológico del paso al universal, tal como Aristóteles lo propone en un pasaje ya citado de los *Segundos Analíticos:* el descubrimiento del universal tiene como efecto, según vimos, una especie de detención del alma, de tal suerte que, considerado en su génesis, el pensamiento del universal se presenta como una serie de detenciones sucesivas: en primer lugar, la experiencia desordenada de lo sensible se estabiliza en esas primeras unidades inteligibles que son las especies; «después, entre esas nociones universales, una nueva parada se produce en el alma, hasta que se detienen en ella, por último, las nociones no repartibles (ἀμερῆ) y verdaderamente universales» [437]. La propia experiencia psicológica muestra, pues, que la ascensión hacia el universal conduce, no a un universal único, sino a una pluralidad de géneros indivisibles» [438], más allá de los cuales no podemos elevarnos. Si, colocándonos en otro punto de vista, interpretamos el género como la unidad máxima de significación, la tesis *el ser no es un género* será sólo una nueva formulación de lo que Aristóteles llama, en otros lugares, la homonimia del ser.

Esta tesis se halla, por tanto, muy poco aislada en el aristotelismo, e inspira, en particular, todo un aspecto de la polémica antiplatónica: aquel en que se le reprocha a Platón el haber hecho del Bien

sentido del oído, ya del tacto o presión» *(Cours de philosophie positive,* lecc. 33, t. II, pp, 505-506 de la 5.ª ed.). Mas, a pesar de la conexión que establece Brunschvicg entre estos dos textos *(op. cit.,* p. 339), no parece que Aristóteles, más sutil en este punto que Comte, haya pensado, entre otros «motivos», para fundamentar la irreductibilidad de los géneros, en la distinción de los sentidos de la vista, el tacto, etc. Pues hay géneros, como la cantidad y acaso el tiempo (sobre este último punto, ver ROSS, *Aristote,* trad. francesa, pp. 194, 197; BRÖCKER, *Aristoteles,* p. 136 ss.), que no se revelan a tal o cual sentido particular, sino tan sólo al *sentido común.* Cfr. *De anima,* II, 6, 418 *a* 17; III, 1, 425 *a* 15; *De sensu,* 1, 437 *a* 9; 4, 442 *b* 5; *De memoria,* 1, 450 *a* 9-12, 451 *a* 17. En el texto de Γ, 2, Aristóteles sólo quiere decir que géneros diferentes se ofrecen a experiencias sensibles diferentes (y no necesariamente a sentidos diferentes), del mismo modo que serán objeto de ciencias diferentes: igual dispersión hallamos en la sensación y en la ciencia, *porque la hay antes en la realidad* (o al menos, como veremos, en la realidad del mundo sublunar).

437 *Anal. post.,* II, 19, 100 *b* 1.

438 Es decir: que no son divisibles en una diferencia específica y un género más universal (cfr. J. TRICOT, *ad loc.*).

o de lo Uno una idea universal y, sin embargo, unívoca [439]. Con todo, Aristóteles no se ha creído eximido de dar una demostración explícita de dicha tesis. Tal demostración se expresa en dos argumentos de carácter técnico, expuestos en diversos pasajes de los *Tópicos* y la *Metafísica.* Esos dos argumentos son bien conocidos; la Edad Media las parafraseó a menudo [440], Hegel recordó al menos uno de ellos, y, más recientemente, han sido objeto de exégesis minuciosas y, según parece, exhaustivas [441]. No hará falta, pues, insistir mucho en ellos. No obstante, los resumiremos, a fin de examinar su puesto y su valor en el conjunto de la perspectiva aristotélica.

En primer lugar, podríamos observar junto con Aristóteles, y en contra de un platonismo que identificaría el Bien y el ser, que el ser no tiene contenido inteligible. Pues, si «no es posible que nada de lo que es universal sea esencia» [442] (pues la esencia es siempre sujeto, en tanto que el universal siempre es sólo predicado), entonces está claro que lo que es más universal será también lo menos esencia. El ser, siendo el predicado más universal, será, entre todos los términos, el menos susceptible de convertirse en sujeto de una proposición. El ser se dice de todos los seres, pero, en rigor, *del* ser no puede decirse nada. En términos de lógica clásica, diríamos que el ser, teniendo una extensión infinita, tiene una comprensión que, en el límite, es nula. Aristóteles presenta este argumento bajo una forma algo diferente, pero que a fin de cuentas viene a parar a lo mismo: no podemos definir el ser [443], pues ello sólo sería posible haciéndolo participar de un género aún más universal (si es cierto que el único sentido utilizable de *participar* es: «recibir la definición de aquello que es participado») [444]; pues bien, el ser, «al afirmarse de todo lo que es», resultaría afirmado también de su propio género; llegaríamos así al resultado de que el género participaría de aquello cuyo género es. lo cual resulta manifiestamente imposible, puesto que el género no tolera que se le atribuya aquello a lo cual es atribuido él mismo [445]. Por consiguiente, no hay género *del* ser ni, por tanto, definición del ser,

439 Cfr. más arriba, pp. 170-174.

440 Cfr. especialmente Santo TOMÁS, *In Met.* n.º 432, p. 145 (ed. Cathala); *Summa teol.,* Iª, q. 39, a. 5; *De Veritate,* q. 1, a. 1 *c,* etc.

441 L. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres...,* p. 136 ss.

442 *Met.,* I, 2, 1053 *b* 16.

443 En todos estos argumentos se trata en realidad del ser y de lo uno, que desde este punto de vista plantean el mismo problema, ya que el ser y lo uno «siguen el uno al otro» (ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις) (Γ, 2, 1003 *b* 23): todo cuanto es ser es uno, todo cuanto es uno es ser (acerca de los límites de esta «convertibilidad», cfr., no obstante, más arriba, p. 133 ss. En favor de la claridad de nuestro designio, nos limitaremos aquí al caso del ser.

444 *Tóp.,* IV, 1, 121 *a* 11.

445 *Ibid.,* 121 *a* 12.

ya que la definición consiste en introducir lo definido dentro de un género cuya especificación es. Si la definición es ella misma expresión de la esencia, la imposibilidad de definir el ser resultará signo de una deficiencia más radical, a saber, la ausencia de una esencia del ser: «No es posible que el ser sea una esencia en cuanto unidad determinada, distinta de lo múltiple (ὡς ἕν τι παρὰ τὰ πολλά), pues es un término común (κοινόν) y sólo existe en cuanto predicado (κατηγόρημα)» [446].

Pero si bien se ha mostrado de ese modo que no hay género del ser, aún no se ha mostrado por ello que el ser no pueda ser él mismo un género. La precedente argumentación sólo explicitaba el hecho, sin duda evidente, de que no hay género más universal que el ser, y de ahí sacaba consecuencias tocante al discurso sobre el ser, que no puede presentarse como definición del ser. Pero de que el ser no pueda definirse no se concluye todavía que el ser no sea nada. Lo único que prueba este primer argumento de Aristóteles es que se da cierta impotencia en el discurso, particularmente radical en el caso del ser [447], pero no que haya identificación alguna entre el ser y la nada.

Consecuencias más graves tendrá la argumentación enderezada a probar que el ser mismo no es un género: es decir, no sólo que no hay género más universal que el ser, sino que el ser mismo *no es* el género universal, en razón de que la noción misma de género universal es contradictoria. El primer argumento se fundaba en la universalidad del ser para probar la imposibilidad de definirlo; este otro va a mostrar, más radicalmente, que dicha universalidad es vacía y que el ser no sólo es indefinible, sino que no puede contribuir a definir cosa alguna. Tal demostración se inserta en el desarrollo de una aporía acerca de la determinación de los principios, a propósito de los cuales se pregunta Aristóteles si hay que buscarlos en los géneros más universales o en las más pequeñas unidades indivisibles, es decir, las especies últimas. En la primera hipótesis (que, por lo demás, no

446 *Met.*, I, 2, 1053 *b* 17.

447 Este argumento, en realidad, no es propio del caso del ser (y de lo uno); tan sólo lleva al límite la crítica a la confusión platónica entre el universal y la esencia. El estatuto de esencias subsistentes por sí o «separadas» no se le niega sólo al ser y a lo uno, sino a los géneros considerados como universales (*Met.*, I, 2, 1053 *b* 21). Cfr. L. Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des nombres...*, p. 135, que se resume el argumento de este modo: «Si es imposible que un Universal cualquiera pueda existir fuera de los individuos concretos, como una realidad y de manera distinta a como atributo, *con mayor razón* será eso cierto de lo Uno y del Ser, que son... los atributos más universales que pueda recibir cualquier realidad individual» (subrayado nuestro). A la inversa, siendo el ser y lo uno los universales por excelencia, lo que es válido para ellos repercutirá sobre el universal en general, es decir —según la interpretación aristotélica— sobre la Idea: «La condena del platonismo en lo que concierne a la doctrina del Ser y lo Uno afecta, pues, al sistema entero» *(op. cit.*, pp. 141-142).

representa el pensamiento de Aristóteles), parecería que el ser y lo uno, siendo «lo que más se afirma de la totalidad de los seres» [448], debieran ser principios en el más alto grado. Pero —interrumpe aquí Aristóteles— «no es posible que lo uno o el ser sea el género de los seres» [449], tesis inmediatamente justificada a través de un razonamiento de reducción al absurdo: si el ser (para lo uno la demostración es paralela) fuese un género, conllevaría diferencias, generadoras de las especies; pero esas diferencias serían seres ellas mismas, ya que todo es ser, y de este modo, en el caso del ser, el género le sería atribuido a sus diferencias. Ahora bien: eso es imposible. Tal imposibilidad, presentada aquí como algo inmediatamente resultante de las nociones mismas de género y diferencia, es demostrada aparte en el libro VI de los *Tópicos*. La razón invocada es: que si el género fuera afirmado de la diferencia, sería afirmado varias veces de la especie: primero directamente, y después a través de la diferencia; así, si lo racional fuese animal, se haría superfluo definir al hombre como animal racional, puesto que la racionalidad implicaría ya la animalidad. Pero, entonces, ¿cómo definir al hombre, o mejor dicho cómo distinguirlo de lo racional, si es cierto que todo lo racional es animal (ya que el género se dice aquí de la diferencia), y que el único animal racional es el hombre (si se quiere que la diferencia sea específica)? Como se ve, lo que está en juego es la esencia misma de la definición: sólo hay verdadera definición allí donde hay fecundación [450] del género por una diferencia necesariamente extraña a él; si se desea que la diferencia sea principio de la especificación, resulta indispensable que no sea ella misma una especie del género [451]. Según la excelente fórmula de Alejandro, el género no se divide en diferencias, sino mediante diferencias (οὐκ εἰς διαφοράς, ἀλλὰ διαφοραῖς) [452]. Si la diferencia fuese ella misma una especie, se confundiría con aquella especie que tiene como función constituir.

Podríamos sentirnos tentados a simplificar el argumento declarando que el género no puede ser atribuido a la diferencia, porque la diferencia es más universal que el género. Si yo digo, por ejemplo, que el murciélago es un mamífero alado, en seguida se ve que el género *mamífero* no puede atribuirse a su diferencia *alado*, ya que la extensión de *alados* no es ni más débil, ni tampoco más grande, que

448 B, 3, 998 *b* 21.

449 *Ibid.*, 998 *b* 22.

450 El género es la *materia* de las diferencias (Δ, 28, 1024 *b* 8). Cfr. *Fís.*, II, 9, 200 *b* 7; *Met.*, H, 6, 1045 *a* 34; I, 8, 1058 *a* 23. Ahora bien: la materia es a la forma como la hembra es al macho en la generación: cfr. *Gen. animal.*, I, 22, 730 *b* 8-32; 21, 730 *a* 27, etc.

451 Aristóteles considera, sin más, tal consecuencia como absurda, y ve en ello un argumento suficiente contra la atribución del género a la diferencia: *Tóp.*, VI, 6, 144 *b* 2.

452 *In Top.*, 452, 1-3.

la de *mamíferos,* sino que es sencillamente *otra:* hay alados que no son mamíferos y mamíferos que no son alados. Pero aunque Aristóteles sugiera, en efecto, un argumento de ese tipo [453], aunque Alejandro lo haya hecho explícito en su comentario a este pasaje [454], y aunque tal formulación haya sido reasumida frecuentemente en virtud de un deseo de simplificación [455], no puede corresponder por completo al pensamiento de Aristóteles. Pues las relaciones entre el género y la diferencia, según vimos, no pueden expresarse en términos de extensión, ya que, de hacerlo así, se convierte a la diferencia en una especie del género o —lo que no sería menos absurdo— en un género del género. Aristóteles dice sin duda que una misma diferencia puede aplicarse a dos géneros distintos (por ejemplo, la diferencia *bípedo* se halla en los géneros *animal terrestre* y *animal alado*), pero inmediatamente añade que sólo puede ocurrir eso en los casos en que los dos géneros considerados caen a su vez bajo un género común (aquí el género *animal*) [456]: mediante esta reserva, Aristóteles desea mostrar que, a fin de cuentas, la diferencia tiene tan sólo sentido en el seno de un género determinado (por ejemplo, la diferencia par-impar sólo tiene sentido por referencia al número); de ahí puede inferirse que, así como no hay género universal, tampoco hay diferencia universal. Por tanto, pretender que el ser no es un género en nombre de la universalidad de la diferencia (lo cual llevaría sin duda a la absurda consecuencia de que la diferencia sería, en tal caso, más universal que el término más universal) significa, a la postre, desconocer el sentido de la argumentación de Aristóteles. Su verdadera significación es otra: se trata de que la diferencia sólo puede dividir un determinado campo, y que allí donde dicho campo es infinito, como sucede en el caso del ser, la diferencia no puede ejercerse al faltarle un punto de apoyo. Así pues, al no poder conllevar diferencias, el ser no es un género.

Consideremos, por otra parte, el aspecto inverso de la absurdidad que Aristóteles pone de relieve: si el ser fuera un género, conllevaría diferencias. Pero las diferencias del ser no serían seres (ya que el género no se divide en diferencias); por tanto, serían no-seres. Hacer del ser un género, universal por definición, significa hundir en la nada las diferencias del ser; significa convertir al ser, con pleno rigor del término, en una totalidad indiferenciada, o sea, suprimirlo como ser en el mismo instante en que pretende aplicársele el vocabulario

453 Si se admite que lo más universal es principio en el más alto grado, entonces «las diferencias serán principios en mayor grado que los géneros» (B, 3, 998 *b* 31).

454 *Ad loc.*, 207, 30: κοιναὶ αὗται (las diferencias) καὶ κατὰ πλειόνων κατηγοροῦνται.

455 Cfr. J. Tricot, trad. de la *Met.*, 1.ª ed., p. 86, n. 2.

456 *Tóp.*, VI, 6, 144 *b* 12-25.

del género, puesto que el género es una totalidad que siempre da acogida a la diferenciación. Bajo el aspecto técnico del argumento, reconocemos el tema constante de Aristóteles, el mismo que lo guiaba en su polémica contra el Ὁμοῦ πάντα de Anaxágoras, la Noche de Hesíodo, el Uno de Anaximandro e incluso el Bien de Platón: la imposibilidad de un género universal, es decir, de un género sin diferencia.

Pero, si bien la significación polémica de la tesis se percibe con claridad, en cambio están menos claras su alcance y consecuencias verdaderos. Dos interpretaciones deben rechazarse aquí. La primera, que podríamos llamar positiva, es sobre todo la de santo Tomás. Se inscribe dentro del designio deliberado, del que ya hemos tropezado con varios ejemplos, de interpretar en un sentido constantemente positivo incluso los textos más problemáticos del Estagirita. Desde tal punto de vista, si el ser no es un género, ello no ocurriría porque el ser fuera indiferenciado, sino, al contrario, porque es aquello a lo que no se puede añadir diferencia alguna; el ser no excluye las diferencias, sino que las incluye todas: es la positividad absoluta, y por eso no puede decirse nada de él, si es cierto que el acto del discurso es siempre composición de un sujeto y un atributo, o de un género y una diferencia; «No puede añadirse al ser algo que sea como una naturaleza extraña a él, al modo en que la diferencia se añade al género o el accidente al sujeto, porque toda naturaleza es esencialmente ser, como lo muestra también el Filósofo en el libro B de la *Metafísica* al sostener que el ser no puede ser un género» [457]. A esta interpretación puede objetársele todo lo que hay de arbitrario en el paralelismo que establece entre la composición del sujeto y el accidente y la especificación del género por la diferencia: Aristóteles distingue incesantemente la *definición* de la *predicación,* y denuncia la confusión entre estos dos actos lógicos como clásica fuente de errores [458]. En concreto: la diferencia no «se añade», sino que divide; no es un término, sino como había visto bien Alejandro, un puro «aquello por lo cual»: y por ende, si no se puede atribuir nada al ser y tampoco puede éste ser dividido, ambas cosas no se deben a la misma razón. Santo Tomás parece confundir en este caso los dos argumentos que Aristóteles ha distinguido al desarrollarlos en dos contextos diferentes: el primero, tendente a probar la inefabilidad del

457 «Enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subjecto, qui quaelibet natura essentialiter est ens, ut etiam probat Philosophus in III Metaph., quod ens non potest esse genus» *(De Veritate,* I, 1 *c).* Podríamos observar la misma inversión de sentido en el caso del término *infinito,* que, en los modernos, acaba por designar aquello a lo que nada puede añadirse, siendo así para Aristóteles, al contrario, ésa es la definición misma de lo finito (τέλειον) *(Et. Nic.,* I, 5, 1097 *b* 18-21).

458 Γ, 4, 1006 *b* 14-18; Z, 12, 1307 *b* 13-21. Cfr. más arriba, pp. 131-133.

ser y, en particular, la imposibilidad para ser un género, es decir, para entrar en la definición de cualquier cosa. «El ser —dice Aristóteles en un texto notable de los *Segundos Analíticos*— nunca es la esencia de nada, pues no es un género»[459]. Si el primer argumento podía dejar abierta la posibilidad de una interpretación positiva (pues la inefabilidad del ser aún no prueba su inanidad), no sucede lo mismo con el segundo; no solamente no puede decirse nada del ser, sino que el ser no nos dice nada acerca de aquello a lo cual se le atribuye: señal, no de sobreabundancia, sino de esencial pobreza. Hace un momento, probábamos que el ser no es un sujeto, una esencia; lo que se prueba ahora es que ni siquiera es un atributo, o, por lo menos, que es un atributo vacío: el ser (como, por otra parte, lo uno) no añade nada a aquello a lo cual se le atribuye. En este sentido hay que interpretar, sin disputa, los textos según los cuales hay identidad entre las expresiones «*un* hombre» (εἷς ἄνθρωπος), «hombre *ente*» (ὢν ἄνθρωπος) y «hombre» (ἄνθρωπος) pues «nada diferente se expresa en virtud de la reduplicación (ἐπαναδιπλούμενον) «un hombre uno *es*». Concluye Aristóteles: «es evidente que, en este caso, el añadido (πρόσθεσις) no manifiesta ninguna cosa más»[460]. En otro contexto[461], Aristóteles mostrará lo absurdo de la hipótesis inversa: si el predicado *ser* no fuera vacío —es decir, si la atribución del ser «añadiera» algo al sujeto—, semejante atribución sería contradictoria;

459 Τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν *(Anal. post.*, II, 7, 92 *b* 13).
460 *Met.*, Γ, 2, 1003 *b* 26-31. La interpretación de este pasaje se ha complicado en virtud del hecho de que se halla inserto en un desarrollo que tiende principalmente a probar que lo uno y el ser se significan recíprocamente, y, por consiguiente, nada «añaden» el uno al otro. Pero la argumentación es precisamente como sigue: el ser y lo uno no añaden el uno al otro más de lo que, tomados aisladamente, añaden al sujeto al que se atribuyen (cfr. *Met.*, I, 2, 1054 *a* 18). En cuanto a la interpretación de Gilson *(L'être et l'essence*, p. 58), quien traduce ὢν ἄνθρωπος por «hombre existente» y concluye de ahí la indistinción, en Aristóteles, entre esencia y existencia, nos parece proyectar sobre el Estagirita una problemática que no es la suya: resulta evidente que, para Aristóteles, sólo hay esencia de lo que existe (cfr. *Anal. post.*, II, 1, 89 *b* 34: sólo tras haber respondido a la pregunta *¿existe la cosa?* se puede investigar lo que es). Pero precisamente cuando se ha definido una esencia, nada se añade diciendo que *es:* «Cuando se sabe lo que es el hombre, o cualquier otra cosa, se sabe también que es, pues nadie sabe lo que es aquello que no es» *(Anal. post.*, II, 7, 92 b 4 ss.). Por tanto, Aristóteles insiste menos sobre una pretendida referencia de la esencia a la existencia que sobre la vacuidad del predicado *ser* que, pudiendo atribuirse a todas las esencias, no determina ninguna de ellas. En este sentido, el texto del libro Γ nos parece ilustración directa del principio más arriba recordado: el ser (τὸ εἶναι: Gilson traduciría: la existencia) no es la esencia de nada *(Anal. post.*, II, 7, 92 *b* 13). Lejos de probar, como Gilson sugiere, que la existencia está analíticamente contenida en la esencia, Aristóteles quiere mostrar que el ser no constituye, ni contribuye a constituir, la esencia de nada.
461 *Fís.*, I, 3, 186 *b* 32 ss.

pues el sujeto, siendo entonces diferente del atributo, no sería el ser, y por ende sería no-ser, y a la postre habríamos atribuido el ser al no-ser. «Por tanto, debe entenderse que el ente propiamente dicho[462] nunca es atributo real (ὑπάρχον) de otra cosa, pues no hay ente (ὄν) que sea el ser (εἶναι) de ésta[463]».

Sin traicionar el pensamiento de Aristóteles, ningún comentario podría atenuar, ni con mayor razón invertir, el carácter aporético, y a fin de cuentas negativo, de estas conclusiones. Si el ser no es un género, ello no se debe a que sea más que un género, sino a que ni siquiera es un género. Afirmar lo contrario sería conferir a la negación un valor que no tiene, ni podría tener, en Aristóteles: aún no ha llegado el tiempo en que Proclo, comentando el *Parménides,* pueda escribir que «es más hermoso atenerse a las negaciones»[464] porque la proposición negativa libera al sujeto de la subordinación a cualquier esencia[465]. Para Aristóteles, no hay un «más allá de la esencia»: y es más, su crítica del Bien y el Uno platónicos, así como la de la Totalidad presocrática, tiende a probar que al querer ir más allá de la esencia se acaba por caer necesariamente más acá de ella, es decir, en el vacío de los discursos universales: crítica que refuta de antemano todas las interpretaciones que, a semejanza de la de Santo Tomás, proyectan sobre el Estagirita esquemas neoplatónicos. La negación, en Aristóteles, es sólo negación, y no mediación hacia una esfera que sería inaccesible al discurso. Las dificultades del discurso —tal como se expresan en el reconocimiento del hecho de que *el ser no es un género*— remiten sólo al discurso mismo, y no a una «maravillosa trascendencia» del objeto[466].

462 Τὸ ὅπερ ὄν: esta expresión no designa exactamente al ser en cuanto ser en el sentido aristotélico, sino que conlleva una intención polémica; se apunta aquí al ser de los Eléatas, un ser que, según Aristóteles, sólo conlleva una significación: la de esencia. Barruntamos entonces en qué sentido buscará Aristóteles la solución: si una concepción unívoca del ser en cuanto ser (aquella a la que se apunta con la expresión) τὸ ὅπερ ὄν conduce a absurdos, ello ocurrirá porque el ser no tiene una sola significación, sino varias (186 *b* 2).
463 *Ibid.*, 186 *b* 1-2.
464 *In Parmen.*, 1108, 19 Cousin.
465 Cfr. E. Bréhier, «L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néo-platonisme grec», reproducido en *Etudes de philosophie antique,* pp. 257, 265.
466 Lo mejor para convencerse de ello es comparar los textos de Aristóteles que hemos citado con aquellos en que Plotino muestra que el Uno no puede ser predicado ni sujeto. La tesis es literalmente la misma que la de Aristóteles acerca del ser; pero las consecuencias son inversas. Para Plotino, ese «no-ser» del Uno expresa que se trata de una «maravilla anterior a la inteligencia» *(Enn.*, VI, 9, 3; cfr. *ibid.*, 5; VI, 7, 38): la negación traduce la unidad trascendente y positivamente inefable del Uno. En Aristóteles, el ser en cuanto ser es tan poca «maravilla» que ni siquiera puede hablarse de él como de un género único: la negación traduce aquí la no-unidad, y antes que nada la no-univocidad, del ser.

¿Habrá que preferir, entonces, una interpretación negativa, y, no siendo el ser un género, concluir que no es nada? Grande sería, en efecto, la tentación de interpretar los textos de Aristóteles en el sentido de una paradójica identificación del ser y la nada, y será especialmente Hegel quien recordará en esta perspectiva el argumento de Aristóteles [467]. A diferencia de la anterior, manchada de neoplatonismo, esta interpretación no sería necesariamente anacrónica, y podría inscribirse dentro de una tradición de ejercicios dialécticos, en la que habría que citar la segunda parte del *Parménides* y el tratado de Gorgias *Sobre el ser y el no-ser*. Pero la intención de Aristóteles no puede haber sido ésa: la identificación entre ser y no-ser es presentada constantemente por él como el prototipo de proposición absurda, que le sirve para probar la falsedad de las doctrinas que llevan a semejante conclusión. Así refuta a los eléatas [468], Anaxágoras [469] e incluso Platón, quien, a fin de hacer posible la predicación, se vio obligado a introducir el no-ser en el ser [470]. Queda, pues, excluido que Aristóteles haya podido resumir por cuenta propia una proposición cuyo absurdo le parece obvio.

Rechazadas esas dos interpretaciones, es hora de restituir a la tesis *El ser no es un género* su significación y alcance verdaderos. Importa hacer constar primero que dicha tesis no se refiere tanto al ser como al discurso acerca del ser: el género, como hemos visto, es el lugar donde el movimiento universalizador del discurso tropieza con la realidad de las cosas; es la unidad máxima de significación. La tesis considerada no se refiere entonces a la naturaleza del ser, sino que plantea, y resuelve negativamente, la cuestión previa a toda investigación acerca del ser, a saber, la de la legitimidad de un discurso (es decir, un discurso *único*) acerca del ser. Pero entonces —se dirá— esa tesis prueba, a lo sumo, una impotencia de hecho del discurso humano, y nada prueba en cuanto al ser mismo. Sin embargo, una disociación así entre el plano «subjetivo» o lingüístico y el plano

[467] Volveremos a encontrar en Hegel la doble idea de que el ser no tiene esencia (es indefinible) y no conlleva diferencia alguna (no es un género): «El ser... está libre de toda relación con la esencia, así como de toda relación con cualquier cosa en el interior de sí mismo... se halla exento de toda diferencia, tanto por relación a su interior como por relación a su exterior. Atribuirle una determinación o un contenido que creasen en su propio seno una diferenciación, o lo diferenciasen de las cosas exteriores, significaría arrebatarle su pureza.» Pero, al ser «indeterminación pura», HEGEL concluye que el ser es «el vacío puro. Nada hay en él que contemplar... Nada hay tampoco que pensar respecto de él, pues sería... pensar en el vacío. El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad *Nada*, ni más ni menos que Nada» *(Ciencia de la lógica*, lib. I, 1.ª sección).

[468] *Fís.*, I, 3, 186 *b* 4-12.

[469] Cfr. más arriba, p. 206.

[470] Cfr. pp. 146-150.

objetivo es muy poco aristotélica [471]. La pregunta *¿qué es el ser?* se remite a esta otra: ¿qué significamos cuando hablamos del ser? Es decir: ¿cómo se entienden los hombres cuando hablan del ser? La investigación acerca del ser, como indica el propio Aristóteles en un texto que hemos citado a menudo, es, por oposición a la investigación física de los elementos, una investigación de las significaciones del ser. Resulta entonces vano querer separar el ser del discurso que mantenemos a propósito de él: semejante separación es posible, en rigor, para tal o cual ente particular, que puede ser experimentado antes de ser dicho; pero el ser en cuanto ser no es experimentado, no es objeto de ninguna intuición, ni sensible ni intelectual; no tiene otro sustento que el discurso que mantenemos acerca de él. En la medida en que el ser se halla presente en el corazón de toda proposición, el ser en cuanto ser es la unidad de nuestras intenciones significantes. Pero esa unidad se halla solamente presupuesta en el discurso ordinario, que sólo implícitamente es discurso acerca del ser; el discurso ontológico, discurso explícito acerca del ser, se esfuerza por circunscribir esa unidad; y lo expresado por la tesis *El ser no es un género* es, precisamente, el fracaso de semejante esfuerzo.

Así se aclara por último, según parece, el alcance de la argumentación de Aristóteles. Eso de que el ser en cuanto ser no llegue a constituirse como género quiere decir que su significación no es única. Consecuencia de ello es que un discurso perfectamente coherente, o sea científico, acerca del ser es imposible. Pero este resultado negativo tiene una contrapartida positiva, pues no por ello el ser nos remite a la nada, sino a la multiplicidad de sus significaciones. El ser no es un género, pero nada impide que sea varios géneros. En cuanto tratamos de pensar el ser en cuanto ser en su unidad, escurre el bulto —podríamos decir— ante la pluralidad de sus significaciones: géneros irreductibles e incomunicables, en los que hemos reconocido las *categorías*. Podríamos sentirnos tentados a concluir: el ser no es nada; pero Aristóteles añade: «El ser no es nada fuera de la esencia, la cualidad o la cantidad» [472]. Así pues, una vez más, nos hallamos remitidos al descubrimiento fundamental de la homonimia del ser, y a su elaboración en la doctrina de las categorías.

* * *

La tesis *El ser no es un género* se demuestra además por otra vía, muy diferente de la primera, y que debemos examinar ahora. Esta nueva demostración que, a diferencia de la anterior, sólo se encuen-

[471] Cfr. más arriba la crítica a una distinción de este tipo, a propósito del artículo de E. WEIL, «La place de la logique dans la pensée aristotélicienne» (p. 115, n. 87).

[472] *Met.*, I, 2, 1054 *a* 18.

tra propuesta en un pasaje[473], se apoya en una tesis de los platónicos, según la cual *no hay Idea de aquellas cosas en las que hay anterior y posterior*[474], tesis que se aclara fácilmente si recordamos que la Idea platónica es la unidad de una multiplicidad (ἓν ἐπὶ πολλῶν). Pues ¿qué sería esa unidad en el caso de una serie jerárquica? Si no conllevase más que los caracteres efectivamente comunes, es decir los más bajos, excluiría la perfección propia de los términos superiores de la serie. Si, inversamente, incluyese esa perfección, entonces no se aplicaría a los términos inferiores. Transpuesta en términos aristotélicos, dicha tesis se convertirá en ésta: no hay *género* común de aquellas cosas en las que hay anterior y posterior. Así sucede con los números y las figuras, y también con las almas. Pues en todos esos casos hay gradación de lo anterior a lo posterior, o de lo sencillo a lo complejo. La consecuencia es que no hay una Figura en sí o un género de las figuras, sino que hay sólo *figuras:* el triángulo, el cuadrado, etc. De igual modo, no hay un Alma en general, sino que hay alma nutritiva, alma sensitiva, alma intelectual. La voz *alma* es un término vacío de sentido mientras no se precise de qué alma se trata; pues no corresponde a ninguna esencia común que cada alma reproduciría al modo en que la especie reproduce el género: «Si hay del alma un discurso único (εἷς... λόγος) ello sólo puede suceder del mismo modo que hay uno así de la figura; pues la Figura no es nada fuera (παρά) del triángulo y de las otras figuras que le siguen, ni el Alma es nada tampoco fuera de las almas que hemos enumerado. Sin embargo, las figuras podrían ser dominadas por un discurso común que se aplicaría a todas; pero no convendría con propiedad a ninguna; así también sucedería con las almas que hemos enumerado. Por eso es ridículo buscar, por encima de estas cosas o de otras, un discurso común (λόγος κοινός), que no será el discurso propio de ninguno de esos seres»[475].

Vemos aplicada una demostración semejante, en el libro B de la *Metafísica,* al caso del ser. Aristóteles empieza por recordar que «en las cosas donde hay anterior y posterior, no es posible que lo que se atribuye a las mismas exista fuera de ellas», es decir, como género poseedor de una esencia propia[476]. Y tras haber recordado que así ocurre en el caso de los números y las figuras, donde «no hay género fuera de las especies»[477], observa: «Allí donde hay mejor y peor, lo mejor es siempre anterior, de manera que tampoco en esos casos puede haber género»[478]. Con su habitual concisión, Aristóteles se limita a decir eso. Pero, habida cuenta del contexto (en que se trata de mostrar la imposibilidad de un género supremo, o al menos la inanidad de un tal género, que no es nada separado de sus especies), dicha observación tiene que aplicarse, como han visto bien los comentaristas[479], al caso del ser: en todas las cosas hay mejor y peor, y, por lo tanto, anterior y posterior; por consiguiente, no puede haber género de todas las cosas. Así como no hay discurso único del número o de la figura, tampoco lo hay del ser; aquí el discurso común es un discurso vacío, pues el ser no es nada fuera de los seres, presentados en este caso como los términos de una serie.

La letra del argumento lleva, pues, a afirmar una vez más la homonimia del ser. Pero este argumento dista mucho de ser tan negativo como el anterior, pues esta vez la homonimia no nos remite ya a una yuxtaposición de géneros irreductibles entre sí, sino a una serie de términos coordinados (si nos atenemos a la analogía, sugerida por Aristóteles, con los números y las figuras) y, según parece, jerarquizados de acuerdo con su grado de «bondad», o sea, de perfección. El argumento posee, si así puede decirse, un doble filo, y es fácil imaginar cómo podría ser, y cómo ha sido de hecho, retorcido por los comentaristas. Ciertamente, no hay discurso común de una serie, en el sentido de una definición común de sus términos: «La definición común —dice Alejandro— no puede significar lo más perfecto, pues entonces no se aplicaría ya a lo menos perfecto»[480]. Pero también podría decirse —y Alejandro no deja de hacerlo— que «es sobre todo en lo más perfecto donde se revela la naturaleza de la cosa»[481]: en lugar de la definición común, podríamos concebir entonces una especie de discurso eminente referido no a la esencia media, sino a la esencia máxima, el cual, a partir del primer término de la serie, volvería de algún modo a los términos subordinados. Esta interpretación era tan tentadora, y, en el fondo, tan conforme con ciertos principios de la filosofía aristotélica, que veremos cómo el propio Aristóteles emplea igual argumento para probar una tesis exactamen-

473 B, 3, 999 *a* 6-16.
474 Cfr. *Et. Nic.,* I, 4, 1096 *a* 17-19.
475 *De Anima,* II, 3, 414 *b* 19 ss.
476 B, 3, 999 *a* 6.
477 *Ibid.,* 999 *a* 10.

478 *Ibid.,* 999 *a* 13.
479 ALEJANDRO, 210, 6-9; SIRIANO, 34, 33-35.
480 ALEJANDRO, *De anima,* 16, 18 ss.; cfr. 28, 15-20.
481 *Ibid.* Cfr. ARISTÓTELES, *De incessu animalium,* 4, 706 *a* 18: «El hombre es el más natural de todos los animales» (cfr. *ibid.,* 706 *b* 10), en el sentido de que el hombre, al ser el último término de la serie animal, realiza mejor la *naturaleza* del animal. Una vez más, vemos aquí el punto de vista de la φύσις como opuesto al punto de vista, socrático y platónico, del λόγος: hay una φύσις única incluso allí donde no hay un λόγος común. Pero vemos también cómo una concepción más flexible del λόγος, no ya entendido como unidad genérica, sino como principio generador (cfr. el λόγος σπερματικός de los estoicos), permitiría acercarse al punto de vista de la φύσις.

te opuesta a la que sostenía a lo largo del desarrollo, ciertamente aporemático, del libro B.

Atengámonos, pues, por el momento, a la tesis negativa de que *el ser no es un género,* suficientemente establecida en virtud de la primera serie de argumentos, y hagamos constar que, una vez admitido ese otro principio de que *toda ciencia se refiere a un género,* la única conclusión que puede extraerse de esas dos premisas es la de que *no hay ciencia del ser.*

* * *

Sin embargo, Aristóteles, según hemos visto, afirma expresamente lo contrario al comienzo del libro Γ de la *Metafísica,* y es indiscutible que tal convicción inspira el proyecto que ha dado lugar al nacimiento de los escritos llamados metafísicos. Aristóteles no se contenta con afirmar esa existencia: la justifica mediante argumentos que contradicen evidentemente aquellos otros que él mismo ha acumulado y que nosotros acabamos de exponer. Debemos ahora dar cuenta de esa justificación y medir dicha contradicción, antes de tratar de explicarla.

La contradicción se manifiesta, en primer lugar, en un texto del libro Γ, donde Aristóteles invoca el principio según el cual, «para cada género, así como no hay más que una sola sensación, no hay más que una sola ciencia», con el objeto de afirmar la existencia de una ciencia única del ser en cuanto ser. Del mismo modo que una ciencia única, la gramática, estudia todas las palabras, así también «una ciencia genéricamente una tratará de todas las especies del ser en cuanto ser, y sus divisiones específicas tratarán de las diferentes especies del ser» [482]. Un poco más adelante, tras haber hecho constar que «hay tantas especies de lo uno como del ser», declarará a lo uno objeto de una ciencia única: «El estudio de la esencia de estas diferentes especies será el objeto de una ciencia genéricamente una» [483]. Desde hace mucho tiempo se viene observando la extrañeza de estos textos: ¿cómo se puede hablar de especies del ser y de lo uno, si el ser y lo uno no son géneros? [484]. Equivocación tanto más asombrosa por cuanto Aristóteles, unas líneas más allá, recuerda su doctrina constante: «Resulta que el ser y lo uno conllevan inmediatamente (εὐθύς) géneros» [485], lo que sólo puede querer decir esto: el ser y lo uno no existen ellos mismos como géneros, sino que cada uno de ellos *es* varios géneros, a los cuales nos remitimos en cuanto intentamos pensar el ser y lo uno en su unidad [486]. Y Aristóteles obtiene en seguida la conclusión: hay tantas ciencias (y no, esta vez, especies de una ciencia única) como géneros fundamentales existen.

482 Γ, 2, 1003 *b* 19 ss.
483 *Ibid.*, 1003 *b* 35.
484 Cfr. ALEJANDRO, 249, 28.
485 Γ, 2, 1004 *a* 4.

Así pues, cuando Aristóteles habla de las especies del ser, no se trata sólo de una «inexactitud», como pretende Alejandro, de una simple falta de propiedad que sólo afectaría a la expresión, sino, sin duda, de una inversión total de su doctrina ordinaria. La razón profunda de semejante inversión se deja entrever algunas líneas más adelante, cuando Aristóteles extrae por fin la conclusión preparada por todo ese desarrollo: así como hay una matemática cuyas partes son la geometría, la aritmética, etc., así también hay una filosofía en general, cuyas partes son la filosofía primera y la filosofía segunda [487]. Ahora bien: si se quiere que esa filosofía en general no sea la unidad puramente verbal y vacía de dos o más ciencias cuyos dominios serían incomunicables, es preciso que ella misma posea un objeto único que sea, respecto de los objetos de las ciencias subordinadas, lo que el género es a las especies. Sólo entonces la filosofía primera y la filosofía segunda no aparecerían ya como *membra disjecta,* sino como partes de un todo que sería la filosofía en general o ciencia del ser en cuanto ser.

Como se ve, a través de estas consideraciones aparentemente técnicas acerca de la cuestión de saber si el ser es él mismo un género o se divide inmediatamente en una pluralidad de géneros, lo que está en juego es, a fin de cuentas, la unidad misma de la filosofía como ciencia. Ocurre todo como si Aristóteles proclamase unas veces dicha unidad de la filosofía y concluyera de ella la unidad del ser, y otras veces, por el contrario, hiciera constar la no-univocidad del ser y concluyese, muy a su pesar, la irreductible dispersión de las «filosofías». No habría salida, si no fuera que esas dos series de afirmaciones están situadas en dos planos claramente diferentes: una expresa un anhelo o, como veremos, un ideal; la otra se apoya en análisis precisos, que, en el plano del discurso, son irrefutables. De momento, nos atendremos a estos últimos, ya que es la posibilidad de un discurso coherente acerca del ser lo que, con el nombre de filosofía, está aquí en cuestión.

486 Cfr. H, 6, 1045 *a* 35 ss.: ni el ser ni lo uno entran en la definición de las categorías (pues no son el género de las categorías); por ello se dirá que la esencia de cada categoría es *inmediatamente* (εὐθύς) ser y uno. El mismo término εὐθύς parece indicar en ambos casos una relación mal definida, pero que, de cualquier modo, excluye la relación de género a especie o de especie a género.

487 Γ, 2, 1004 *a* 2 ss. Resulta extraño que COLLE *(ad loc.)* considere este pasaje (1004 *a* 2-9) como una interpolación, siendo así que es el único que puede darnos la clave del pasaje anterior, al mostrar la razón profunda de su discordancia con la doctrina habitual de Aristóteles.

Aristóteles, sin embargo, no se contenta con una contradicción tan patente. Tan poco satisfecho está de su afirmación de una ciencia del ser genéricamente una, que inmediatamente después va a dar de dicha unidad una nueva justificación, infinitamente más sutil, pero irreconciliable con la precedente [488]. Algunas líneas después de recordar que sólo hay ciencia una acerca de un género uno, es decir, como hemos visto, acerca de una región circunscrita por un término unívoco, corrige esta primera afirmación: «No es la pluralidad de significaciones de un término lo que le hace objeto de diferentes ciencias, sino sólo el hecho de que no es nombrado por relación a un principio único, y también que sus definiciones derivadas no están relacionadas con una significación primordial» [489]. Pues bien: sabemos que el ser cumple precisamente esa condición, cuya sola ausencia impediría hablar de una ciencia única; pues si es un πολλαχῶς λεγόμενον es también un πρὸς ἓν λεγόμενον, y sus significaciones múltiples sólo son significaciones *del* ser porque se relacionan con la significación primordial de *esencia.* La conclusión, por otra parte anunciada algo más arriba, será entonces justamente la que había que demostrar: «Así como de todo aquello que es sano no hay más que una sola ciencia, así también sucede en los demás casos. Pues no sólo hay que ver el objeto de una ciencia única allí donde hay un carácter común (καθ' ἓν λεγομένων); también constituyen un objeto así cosas que se dicen por relación a una naturaleza única (πρὸς μίαν φύσιν); pues tales cosas tienen en cierto modo un carácter común (λέγεται καθ 'ἕν). Es, pues, evidente que compete también a una sola ciencia estudiar los seres en cuanto seres» [490].

Este pasaje ha sido considerado siempre, y con razón, como fundamental, porque parece aportar los elementos de una solución: la ciencia del ser en cuanto ser no sería inmediatamente universal, ya que la idea de un género— es contradictoria; pero pueden concebirse ciencia de ese género— es contradictoria; pero pueden concebirse otros tipos de unidad que no sean el del universal: aquellos que Aristóteles designa como *unidad de referencia* (τὰ πρὸς ἕν) y *unidad*

488 Este capítulo 2 del libro Γ, que hemos tenido y tendremos a menudo ocasión de citar, refleja todas las dificultades de la metafísica aristotélica. Un análisis estático que opusiera una tesis a otra tesis desvelaría en él numerosas contradicciones. Pero para explicarlas, no hace falta en absoluto, como hace COLLE *(ad loc.),* invocar modificaciones sucesivas de Aristóteles ni interpolaciones. Situadas en el movimiento general del pensamiento de Aristóteles, esas contradicciones aparecen como *aporías,* es decir, como paradas provisionales dentro de una marcha de conjunto. La dificultad se acrecienta, no obstante, en virtud de que la presentación no es aquí explícitamente *aporética,* como lo era en el libro B, y entonces el exegeta se siente tentado a interpretar como *teoría* lo que sigue siendo todavía una búsqueda.

489 Γ, 2, 1004 *a* 24.

490 *Ibid.,* 1003 *b* 12 ss.

de serie (τὰ τῷ ἐφεξῆς) [491]. Vemos entonces cómo una ciencia del ser es posible, pues puede admitirse que quien conoce el término de referencia (τὸ ἕν) conoce por ello todo lo relacionado con él (τὰ πρὸς ἓν λεγόμενα), y que quien conoce el primer término de la serie conoce la serie entera. La ciencia del ser en cuanto ser podría entonces constituirse como ciencia universal, en el sentido de una ciencia del sistema o de la serie, no inmediatamente esta vez, sino mediante un rodeo: lo que podríamos llamar el rodeo a través de lo primero. La filosofía «buscada» sería entonces «universal por ser primera» [492]: sería ontología por ser «protología». La ciencia del ser en cuanto ser, no pudiendo reducir a un género único las significaciones múltiples del ser, sería al menos la ciencia de aquella de sus significaciones que resulta primordial: ciencia inmediata de la esencia, sería mediatamente ciencia de las otras categorías, ya que el ser-dicho (λέγεσθαι) de éstas consiste en ser relacionadas con (πρὸς) la esencia.

El éxito de esta interpretación ha sido tan general que es inútil desarrollarla más por extenso, dado que es la que se encuentra en la mayor parte de las exposiciones de la filosofía de Aristóteles [493]. En la Edad Media, fue asociada con la teoría de la analogía: la unidad del ser y de su ciencia no sería unidad genérica, sino unidad por analogía, entendiéndose esta última, por lo demás, no como analogía de proporcionalidad —la única de que Aristóteles habló— sino como analogía llamada «de atribución» [494], es decir, fundada en la referen-

491 1005 *a* 12.

492 E, 1, 1026 *a* 30 (καθόλου ὅτι πρώτη). Resulta extraña en este punto la interpretación de Robin, quien, aludiendo a este pasaje, asegura que, según Aristóteles, la filosofía primera o teología es «primera *en tanto que es universal» (Met.,* E, 1, *fin) (Aristote,* p. 92, subrayado del autor).

493 Por ejemplo, HAMELIN, *Système d'Aristote,* pp. 397 ss.

494 Tal distinción, sin duda, es tardía. No se encuentra en Santo Tomás. En él, la *analogía* sigue ligada a la noción de *proportio,* pero llama *proportio* a la simple relación y, en particular, al hecho de que un nombre se atribuya en múltiples sentidos, por referencia a un término único, lo que Aristóteles llama πρὸς ἓν λεγόμενον. Cfr. *In Metaph.* IV (Γ), n.° 535, Cathala: intermedio entre el término unívoco y el equívoco, el término analógico es el que se atribuye «secundum rationes quae partim sunt diversae et partim non diversae: diversae quidem secundum quod diversas habitudines important, unae autem secundum quod ad unum aliquid et idem istae diversae habitudines referuntur; et illud dicitur 'analogice praedicari', *idest proportionaliter,* prout unumquodque secundum suam habitudinem ad illud unum refertur». Es verdad que en otro lugar *(In Metaph.,* XI (K), n.° 2197) precisa que, en el caso de la analogía, la «razón» de la atribución es diversa «quantum ad diversos modos relationis», pero es la misma «quantum ad id quod fit relatio». Ahora bien: basta que las relaciones sean «diversas», aun cuando el término de referencia sea el mismo, para que no pueda hablarse de analogía en el sentido matemático (y aristotélico) del término. Este último texto, que contiene una interpretación correcta del πρὸς ἓν λεγόμενον muestra que Santo Tomás no confundía el πρὸς ἓν con la *proporción* en el sentido matemático del término (que él llamaba *proportio-*

cia común a un término único y primordial. Sólo así pudo ser superada la decepcionante impresión de «rapsodia» que Kant, acaso mejor juez en este punto, descubría en el fondo de la doctrina de las categorías; sólo así el universo de Aristóteles pudo sustraerse a la crítica que él mismo dirigía a algunos de sus antecesores: la de ser «una serie de episodios» y asemejarse a una «mala tragedia»[495]. Hasta un autor tan sensible como W. Jaeger a las «contradicciones» de la obra aristotélica verá en esos textos la síntesis, triunfante por fin, de las dos enfrentadas concepciones —«ontológica» y «teológica»— de la metafísica[496]. En una palabra: es la doctrina del πρὸς ἓν λεγόμενον y la concepción correlativa de una ciencia «universal por ser primera» la que ha permitido al aristotelismo, a pesar de sus «contradicciones», sus «dilemas», o más sencillamente sus aporías, constituirse como sistema a los ojos de la posteridad.

Y sin embargo, esta pretendida solución, que por lo demás Aristóteles insinúa con una reserva que contrasta con la seguridad de sus comentaristas, plantea quizá tantos problemas como resuelve. Querríamos hacer ver sobre todo que, siendo el marco de una posible solución más que solución auténtica, lo único que hace es abrir un ideal a la investigación, sin tener en cuanta los fracasos de la investigación efectiva, ni dar cuenta de ellos.

Es forzoso hacer constar en primer lugar, una vez más, que el argumento aquí invocado por Aristóteles para justificar la unidad de la ciencia del ser en cuanto ser es el mismo que, en otros pasajes, le conducía a la solución contraria. No hay Idea, en sentido platónico, ni género, en sentido aristotélico, de aquellas cosas que conllevan anterior y posterior, de donde podría concluirse que no hay ciencia única de una serie. Podría objetarse que, en el texto ya citado del libro B[497], el principio en cuestión era invocado, no para justificar directamente esta conclusión, sino a fin de mostrar que la naturaleza del principio debía buscarse más bien del lado de las especies últimas que del lado del «género» más universal. Pero un texto de la *Etica*

nalitas, i. e. *similitudo duarum proportionum: De Ver.*, q. 2, a. 11). Pero entonces, ¿por qué emplear en este caso los términos de *analogia* y de *proportio*, que evocan, quiérase o no, la idea de una armonía de tipo matemático? Se comprende que los comentaristas medievales hayan querido dar un nombre a lo que carecía de él —y con motivo— en Aristóteles; al pedir prestado este nombre al vocabulario matemático, incluso si no se lo empleaba ya en su sentido técnico, se sugería la idea (errónea, en lo que concierne a Aristóteles) de que la multiplicidad de sentidos del ser podía ser conducida a la claridad de una relación racional.

495 N, 3, 1090 *b* 19. Cfr. A, 10, 1076 *a* 1.

496 Cfr. W. JAEGER, *Aristoteles...*, p. 227. La segunda redacción de Γ, 1 y 2, utilizaría, según A. Mansion, la solución ya elaborada en E, 1 (filosofía universal por ser primera).

497 B, 3, 999 *a* 6-15. Cfr. pp. 227-230.

a Nicómaco no deja ninguna duda acerca del posible uso de tal argumentación en contra de la posibilidad de una ciencia única de los consecutivos. En efecto: en dicho texto, Aristóteles critica la Idea platónica del Bien, volviendo en contra suya una doctrina sostenida por los propios platónicos: «Los que han introducido esta opinión sobre las Ideas no formaban Ideas en los casos en que se hablaba de lo anterior y lo posterior (por eso ni siquiera imaginaban una Idea de los números). Pero el bien se dice en la esencia, en la cualidad y en la relación. Y lo que es por sí y la esencia son, por naturaleza, anteriores a la relación (que, en efecto, no es más que un brote y accidente del ser); de este modo, no podría haber Idea común a estos diferentes sentidos»[498]. Aristóteles no se detiene ahí; tras recordar que el bien se dice en tantos sentidos como el ser, concluye: «Puesto que hay una ciencia única de todo aquello que se dice según una Idea única, igualmente habría [según los platónicos] una sola ciencia de todos los bienes; pero, *en realidad*, hay varias»[499]. Y si hay varias, ello sólo puede deberse a la razón más arriba invocada: si no hay ciencia única más que de una Idea única y el Bien no es una Idea, entonces no hay ciencia única del Bien, lo cual resulta confirmado, además, por la observación más inmediata: la ciencia de la ocasión no es la de la justa medida, la ciencia de la virtud no es la de lo útil, etc.[500]. Se ve, entonces, que en la *Etica a Nicómaco* no hay ciencia única del Bien porque el Bien constituye una serie; en la *Metafísica* hay una ciencia única del ser porque el ser constituye asimismo una serie.

Pero no basta con hacer constar la contradicción. Es mejor comprender por qué el mismo argumento ha podido ser invocado en dos sentidos opuestos. Hemos visto en virtud de qué razones no pueden comprenderse dentro de una definición y, más en general, dentro de un saber único, términos que componen una serie. Pero también cabe imaginar cómo el conocimiento del primer término puede valer mediatamente como conocimiento de la serie entera: lo anterior es principio, y, siendo el principio aquello en cuya virtud todo el resto existe y es conocido, el conocimiento del principio es al mismo tiempo conocimiento de todo cuanto deriva de él; lo es, al menos, en potencia. Como observaba Alejandro, la ciencia de todas las cosas sólo puede ser, si es que existe, la ciencia de los principios de todas las cosas, ya que una ciencia en acto de todas las cosas es imposible. La idea de un saber instalado en los comienzos, que desarrolla a partir de ahí la serie infinita de sus deducciones, es tan poco extraña al pensamiento de Aristóteles que, como hemos visto[501], inspira toda la

498 *Et. Nic.*, I, 4, 1096 *a* 17 ss.

499 *Ibid.*, 1096 *a* 31.

500 Cfr. 1096 *a* 32; *Et. Eud.*, I, 8, 1217 *b* 32 ss.

501 Cfr. más arriba, pp. 54 ss.

concepción del saber demostrativo expuesta en los *Segundos Analíticos*. Incluso corrige ese otro principio según el cual toda ciencia se refiere a un género: en realidad, la ciencia no se refiere tanto al género considerado en su extensión como a lo que en él hay de principal (lo que Aristóteles llama los *axiomas* válidos en el interior de ese género). En el límite, podemos incluso preguntarnos si la idea de primacía no es más importante, para la concepción aristotélica de la esencia, que la de unidad genérica, y si, partiendo de ahí, no se podrá acaso concebir la posibilidad de una ciencia única incluso allí donde no hay género, sino tan sólo una serie. Así nadie pondrá en duda que pueda haber una ciencia del número, aun cuando, como ya habían visto los platónicos, los números constituyan una serie y no un género. No es de extrañar, entonces, que Aristóteles insista sobre este nuevo aspecto de la ciencia (y no ya sobre la exigencia de unidad genérica) cuando quiere demostrar la unicidad de la ciencia del ser en cuanto ser. Tras recordar que el ser es un πρὸς ἓν λεγόμενον, añade: «Ahora bien: la ciencia se refiere siempre principalmente a aquello que es primero, de lo que dependen (ἤρτηται) todas las cosas, y por mdio de lo cual (δι' ὅ) son éstas nombradas. Si ello es la esencia, entonces el filósofo deberá aprehender a partir de las esencias los principios y las causas»[502]. La ciencia del ser sería, pues, ciencia de la esencia o, por mejor decir, ciencia de los principios de la esencia, que es ella misma principio; es decir, ciencia de los primeros principios, y, por ello, sólo mediatamente universal: universal por ser primera.

Pero ¿es verdaderamente convincente esta explicación? O, por lo menos, ¿se aplica verdaderamente al caso del ser? Es raro que los comentaristas no se hayan planteado estas preguntas y no hayan confrontado con el efectivo proceso de pensamiento del filósofo una solución que, según puede comprobarse fácilmente, sigue siendo puramente teórica. En efecto, ¿qué es lo que nos enseña? Que una ciencia puede ser a un tiempo universal y primera, es decir, que la ciencia del primer término de la serie puede ser a la vez ciencia de la serie entera. Pero ello con una condición: que lo primero sea principio, es

502 Γ, 2, 1003 *b* 16. Podríamos relacionar este texto con aquel otro en donde Aristóteles, que acaba de establecer la existencia del Primer Motor, afirma que «el cielo y la naturaleza *dependen* (ἤρτηται) de semejante principio» (Λ, 7, 1072 *b* 14), y concluir de ello que la teología es así ciencia de todas las cosas, universal por ser primera. Pero, como observa monseñor Mansion («L'objet de la science philosophique suprême d'après Aristote, Métaphysique, E, 1», en *Mélanges A. Diès*, p. 165), semejante interpretación sólo es posible «en una perspectiva creacionista»: «esa manera de ver las cosas, aplicada a las concepciones de Aristóteles, es históricamente falsa». La «dependencia» de que habla Aristóteles en el libro Λ «es más bien de orden físico», «sólo resulta afirmada, por otra parte, del mundo material», y, por consiguiente, deja abierto el problema de la unidad de una ciencia del ser.

decir, que dé razón de lo que viene después de ello. La primacía puede tener valor universal, pero con la condición de que la universalidad se deduzca de ella. Ahora bien, ¿se cumple una condición así en el caso del ser? ¿Puede decirse que la esencia es el principio de las demás categorías, es edcir, que éstas se deducen de ellas?

Responder a estas preguntas con la afirmativa significaría desconocer lo que hay de aporético en la doctrina aristotélica de las categorías, que, como hemos visto, más que autorizar una visión jerarquizada y en definitiva unitaria del universo, lo que hace es traducir el carácter necesariamente fragmentario de nuestro discurso acerca del ser. Sin duda, las categorías se dicen todas por respecto a la esencia, pero esa relación con ella sigue siendo oscura y, de algún modo, concentra toda la ambigüedad que Aristóteles había reconocido primero al término *ser*. Es característico a este respecto que Aristóteles se sienta tentado, cada vez que desea insistir sobre la unidad de la ciencia del ser en cuanto ser, a atenuar el alcance de sus análisis sobre el πρὸς ἓν λεγόμενον: así, en uno de los textos del libro Γ ya citados, lo que se dice «por relación a una naturaleza única» (πρὸς μίαν φύσιν) es asimilado «en cierto modo» a «las cosas que tienen un carácter común» (καθ' ἓν λεγόμενα)[503]. Pues bien: ya hemos visto que la expresión καθ' ἓν λέγεσθαι designaba en Aristóteles la relación de sinonimia, y, desde este punto de vista, se oponía al πρὸς ἓν λεγόμενον; si ambas cosas se identifican, aunque sea «en cierto modo», se comprende que la ciencia del ser pueda ser una como su objeto, pero la dificultad se ha resuelto tan sólo porque se la ha suprimido. Algo más adelante, Aristóteles presenta a la esencia, considerada en su relación con las demás significaciones del ser, como lo «primero»: aquello de que todas las cosas «dependen», y «por medio de lo cual» (δι' ὅ) se dice que son lo que son. Pero ¿puede reducirse así lo que en otro lugar Aristóteles describe como referencia (πρός) a una simple relación de dependencia e incluso de producción (διά)? Las demás categorías remiten sin duda a la esencia, pero no al modo en que el producto remite al generador o la conclusión a las premisas[504]. Pues tales relaciones, no siendo ya equívocas, serían inmediatamente accesibles al discurso. Pero, ¿dónde encontrar dicho discurso en Aristóteles? Sin duda, él nos presenta la esencia como fundamento (ἀρχή) de las demás categorías[505], pero en cuanto tratamos de tomar al pie de la letra esa declaración, e intentamos fun-

503 Γ, 2, 1003 *b* 14.

504 Aristóteles caracteriza mediante la misma preposición διά la acción de los axiomas en la demostración (siendo los axiomas las primeras premisas indemostrables que rigen toda demostración en el seno de un género determinado): cfr. *Anal. post.*, I, 10, 76 *b* 12-23.

505 Cfr. más arriba, pp. 185 ss.

damentar, efectivamente, las demás cateorías en la esencia, desembocamos en una irreductible pluralidad de respuestas: la esencia tiene tantas maneras de fundamentar como categorías hay[506], de tal modo que volvemos a encontrar la irreductible pluralidad de las categorías, en un plano aún más fundamental, dentro de la ambigüedad del papel fundamental que la esencia tiene.

Por consiguiente, aquí no puede hablarse de generación o de producción, es decir, de una relación tal que la unidad generadora pueda ser reconocida en la diversidad generada; por lo tanto, si es que la deducción consiste en captar mediante el discurso dicho movimiento generador[507], entonces tampoco podrá intentarse una deducción de las categorías a partir de la esencia[508]. En cierto sentido, hay algo más en la conclusión que en las premisas, pues es aquélla la que pone de manifiesto la fecundidad de éstas; y, al contrario, hay algo menos en las categorías segundas que en la esencia, pues aquéllas no ponen tanto de manifiesto una sobreabundancia por respecto a su «principio» como una especie de degradación o, mejor aún, de escisión: podríamos aplicar al conjunto de las categorías segundas lo que Aristóteles dice de una de ellas, la *relación*, que es «como un rebrote (παραφυάδι) y un accidente (συμβεβηκότι) de la esencia[509]: re-brote, o sea producto —sin duda—, pero que brota aparte (παρά) como una especie de réplica debilitada del generador[510]; accidente, del que Aristóteles nos dice en otro lugar que no puede haber ciencia, pues no mantiene relación alguna inteligible con su sujeto. Vemos, entonces, la debilidad del argumento de Aristóteles según el cual la ciencia de la esencia sería universal por ser primera: pues no basta con conocer el primer término de la serie para conocer la serie entera[511]; ade-

506 Cfr. más arriba, p. 190, n. 336 (a propósito de Γ, 2, 1047 *a* 27 ss.).

507 Acerca de las relaciones entre *deducción* por una parte, y *generación* y *producción* por otra, cfr. más arriba, pp. 51-54 y 65-66.

508 Acerca del fracaso de semejantes intentos (especialmente en Santo Tomás y Brentano), cfr. más arriba, p. 190, n. 335.

509 *Et. Nic.*, I, 4, 1096 *a* 21.

510 Se trata, precisa el diccionario de Bailly, de un «brote que parte de la raíz» y, por tanto, en cierto modo competidor de la planta principal. Con todo, no cabe llegar, como sugiere A. WEBER *(Histoire de la philosophie européenne,* 7.ª ed., p. 104), pensando sin duda en este pasaje, hasta el punto de traducir «*parásito*».

511 Esto es lo que muestra un pasaje del *De anima,* tendente a probar que no hay definición genérica del alma. Como se sabe, las almas constituyen una serie donde hay antes y después; pues bien, añade Aristóteles, «siempre lo anterior está contenido en potencia en aquello que le es consecutivo» (por ejemplo, el triángulo en el cuadrilátero o el alma nutritiva en el alma sensitiva) (II, 3, 414 *b* 29 ss.), lo cual quiere decir que cada término de la serie supone el precedente (así, «sin alma nutritiva no hay alma sensitiva», 415 *a* 1). Pero *la inversa no es cierta:* conociendo un término de la serie, mediante la sola consideración de dicho término, no sabemos si tiene o no una continuación: todo término es *imprevisible* por respecto al precedente. Así, «en las

más, hay que conocer la ley de la serie. Bien se advierte cómo esta última condición se realiza en el caso de la ciencia del número o de la figura, a cuyo propósito había recibido dicho principio su primera aplicación; pero en modo alguno se advierte cómo podría realizarse en el caso del ser, siendo así que la esencia no puede bastar ni para significar el ser ni para fundamentar la multiplicidad de las significaciones derivadas[512]. Las correcciones que Aristóteles parece introducir luego a sus análisis anteriores, para intentar justificar la unidad de la ciencia del ser en cuanto ser, no pueden ser, por tanto, enteramente convincentes: ya no se puede vacilar más entre declaraciones programáticas, a fin de cuentas aisladas en la obra de Aristóteles, y análisis que están inspirando la efectiva investigación del filósofo, aun cuando los comentaristas hayan puesto el acento constantemente sobre las primeras. El πρὸς del πρὸς ἓν λεγόμενον no es, decididamente, ni un κατά ni un διά ni una relación de atribución ni una relación de deducción: es la referencia oscura e incierta que, sin duda, asegura la unidad de las significaciones múltiples del ser, pero una unidad que es ella misma equívoca, y cuyo sentido habrá siempre que «buscar».

Ni atribución ni deducción: ninguno de los procedimientos del discurso científico, tal y como Aristóteles lo describe en la primera parte de su *Organon,* halla aplicación en el caso del ser. En el mismo instante en que proclama la existencia de una ciencia del ser en cuanto ser, Aristóteles manifiesta paradójicamente, mediante su especulación efectiva, la imposibilidad de aquélla: si es cierto que el ser no es un género y que toda ciencia es ciencia de un género, hay entonces incompatibilidad entre el ser y el discurso científico. Podríamos, sin duda, contentarnos con la conclusión según la cual si el ser no es un

plantas, el alma nutritiva existe sin el alma sensitiva; asimismo, sin el tacto ningún otro sentido existe, mientras que el tacto existe sin los otros sentidos» (415 *a* 2 ss.). *Mutatis mutandis,* puede decirse a propósito de la «serie» de las categorías: las categorías segundas no pueden existir sin la esencia, *pero la esencia puede existir sin ellas.* O también: la ciencia de las categorías segundas presupone la ciencia de la esencia, *pero de la consideración de la esencia nunca se obtendrán las demás categorías.*

512 De hecho, una interpretación que espera de Aristóteles que éste ponga en práctica sus declaraciones acerca del carácter fundamentante de la esencia se ve obligada a reconocer que dicho fundamento nunca queda establecido en concreto: así, hay sin duda en Aristóteles una ciencia de la esencia, es decir, una ciencia *primera,* pero, a despecho de las declaraciones programáticas de E, 1, no se ve por ningún lado *cómo* esa ciencia es el mismo tiempo *universal,* es decir, cómo la universalidad de lo que es se deduce de la consideración de la esencia. Eso es lo que hace constar J. OWENS, quien atribuye esa ausencia al inacabamiento de la *Metafísica,* o, al menos, a la pérdida de su parte «positiva»: «El desarrollo proyectado..., en el cual habríamos podido esperar la perfección de la doctrina, no ha llegado a la posteridad» *(The Doctrine of Being...,* p. 298); habría entonces que «reconstruirlo» *(ibid.,* p. 289). Nos ha parecido mejor método el de buscar las razones filosóficas de dicha ausencia.

género, *es* varios géneros, no habiendo por tanto una sola ciencia, sino varias ciencias, o, como dice a veces Aristóteles, varias «filosofías» del ser: ciencias de la cantidad, de la cualidad, de la acción y de la pasión, etc. Mas no por ello deja de presentársenos la exigencia de un discurso único acerca del ser: el reconocimiento de la homonimia del ser no impide que la pregunta *¿qué es el ser?* no pueda contentarse con respuestas fragmentarias o episódicas, ni que, por consiguiente, se replantee sin cesar. La irreductible dispersión del discurso acerca del ser no impide que el ser sea uno en cuanto a su denominación, ni que, por lo tanto, nos invite a buscar el sentido de su problemática unidad. Así se explican las aparentes contradicciones de Aristóteles: la esperanza en un discurso único acerca del ser subsiste en el momento mismo en que la búsqueda de la unidad tropieza con la experiencia fundamental de la dispersión. Más aún: esos dos aspectos son tan poco contradictorios que no podrían subsistir el uno sin el otro: el ideal de una ciencia del ser en cuanto ser evita que la investigación se hunda en sus fracasos; pero la infinitud misma de la investigación evita que la idea de semejante ciencia sea otra cosa que un ideal. Sin la experiencia de la dispersión y la necesidad de superarla, una ciencia del ser en cuanto ser sería inútil (y por eso, en defecto de tal experiencia, no había proyecto ontológico en sentido estricto entre los predecesores de Aristóteles); pero sin la *idea* de la unidad, tal como se expresa en el ideal aristotélico de la ciencia demostrativa, la investigación acerca del ser resultaría imposible.

Sólo que hay un buen trecho desde la idea de la ciencia a la realidad de la búsqueda. Hegel parece haber sido el primero —en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía*— en observar esa desproporción entre la teoría aristotélica de la ciencia, en los *Analíticos,* y su especulación efectiva en la *Metafísica*[513]. Nada se parece menos a una ciencia, tal como Aristóteles la entiende, que lo que nos ha dejado de esa ciencia «universal por ser primera», y que, en cuanto primera, debía ser «la más elevada de todas»[514]. Buscaríamos en vano, a lo largo de toda la *Metafísica* de Aristóteles, una sola serie de silogismos: observación que tan sólo sería irrelevante si dicha ausencia fuera atribuida a un accidental inacabamiento de la especulación acerca

513 *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* Berlín, 1833, t. XIV, pp. 408 ss. Pero no podemos aceptar la interpretación que hace Hegel de esa desproporción: habría algo más en la *especulación* de Aristóteles que en su *lógica,* que es una lógica del entendimiento, y por ello del pensamiento finito, en tanto que la especulación hace estallar dichos marcos. Lo que llevamos dicho sugiere ya —y lo mostraremos con más precisión en el siguiente capítulo— que la manera de pensar expresada en la *Metafísica* no es menos «finita» que la descrita en los *Analíticos;* más aún, que aquélla se encuentra, por relación a esta última, en una situación de inferioridad: la de un substitutivo, o un remedio para salir del paso.

514 Ἡ κρατίστη τῶν ἐπιστημῶν (A, 9, 993 *a* 2).

del ser. Pero el propio Aristóteles presenta la ciencia del ser en cuanto ser como una ciencia tan sólo «buscada» y, sin duda «buscada eternamente»[515]. Siendo así, la unidad actual —y acaso actual por siempre— del discurso acerca del ser no es la unidad de un saber, sino la de una búsqueda indefinida. No hay, y acaso no puede haber, una ciencia actualmente única del ser en cuanto ser. Pero ello no significa que no pueda haber otro tipo de unidad que no sea la coherencia científica. Las dificultades con que nos hemos topado procedían, sobre todo, de que Aristóteles no parecía considerar una posible unidad del discurso acerca del ser que no fuera la unidad científica. Pero hay que pasar aquí de sus declaraciones de principio a su práctica real, y, si es que existe, a la teoría de dicha práctica. El *Organon* nos enseña que, junto al discurso científico, hay otro tipo de discurso coherente: el que Aristóteles llama *dialéctico.* Ha llegado el momento de preguntarse si, a falta de discurso científico, que en este caso continúa siendo un ideal imposible, el filósofo no debe recurrir a la dialéctica para intentar pensar el ser en cuanto ser en su unidad.

515 Cfr. Z, 1, 1028 *b* 2.

CAPITULO III

DIALECTICA Y ONTOLOGIA, O LA NECESIDAD DE LA FILOSOFIA

«No se diga que hay en ello otra cosa que la auténtica y verdaderamente noble sofística.»

(PLATÓN, *Sofista,* 231 *b.*)

1. PARA UNA PREHISTORIA DE LA DIALÉCTICA: EL «COMPETENTE» Y EL «CUALQUIERA»

Se ha observado con mucha justicia que, cuando Platón introduce en sus primeros diálogos la noción de *dialéctica,* «el lector no advierte relación alguna entre el nombre y la cosa». Dupréel, que es quien hace tal observación [1], ofrece un ejemplo significativo. En el *Eutidemo,* Sócrates, sustituyendo por un momento a los dos sofistas que impiden que la discusión avance, reemprende junto con Clinias el debate que había introducido anteriormente: se trata de buscar una ciencia que otorgue la felicidad a quien la posea; convienen en que ha de ser una ciencia que no sólo sea capaz de producir, sino de utilizar lo que produce. Una vez eliminado el arte del redactor de discursos, quien no siempre es capaz de utilizarlos él mismo, Sócrates sugiere que la ciencia o el arte [2] que buscan pudiera muy bien ser la estrategia. Pero aquí Clinias protesta: la estrategia —dice— no es sino una especie de caza de hombres; ahora bien, «ninguna clase de caza propiamente dicha va más allá de la persecución y la captura; cuando los hombres han echado mano al objeto de su persecución, son incapaces de sacar partido de él: unos, cazadores y pescadores, se lo dan a los cocineros; otros, geómetras, astrónomos, calculistas, se dedican también a una caza, pues en ninguno de estos oficios son producidas figuras, sino que se limitan a descubrir las que existen, y, como no saben utilizarlas, sino sólo

[1] *Les sophistes,* p. 260.
[2] Platón usa indistintamente esos dos términos (ciencia: 288 *d,* 289 *a, b,* 291 *b,* etc.; arte: 289 *c*-290 *d),* que parecen aquí sinónimos.

darles caza, se las dan, ¿no es cierto? a los dialécticos, para que éstos saquen partido de sus hallazgos»[3].

Así, la dialéctica es presentada —por lo demás, no por Sócrates, sino por Clinias— como el arte capaz de utilizar el producto de todas las demás artes, y, por tanto, como un arte que, sin producir nada por sí mismo, o acaso porque no produce nada por sí mismo, posee un campo y un alcance universales. Arte supremo, arte director, o, como dirá más adelante Sócrates, «arte real»[4]: así aparece primero la dialéctica. Platón insistirá más tarde con frecuencia sobre esta función arquitectónica y sinóptica de la dialéctica[5], y raras veces se ha puesto en duda que esta concepción de la dialéctica sea propiamente platónica. Pero resulta extraño verla ya enunciada —y, lo que es más, como cosa obvia— en un diálogo que, en muchos aspectos, sigue siendo socrático; además, por un personaje que no es Sócrates, sino su interlocutor, y sin explicación alguna acerca de las relaciones de esta insólita función de la dialéctica con la significación corriente de la palabra. Pues, a fin de cuentas, ¿por qué el arte del diálogo tendría ese privilegio que Sócrates acaba de rehusar al del redactor de discursos, a saber, el de dirigir el producto de las demás artes y ser, por ello, dominante? Circunstancia aún más extraña: Sócrates refiere esas declaraciones del joven Clinias con cierta ironía, un poco como si en ellas se tratase de una lección aprendida que procedería de un maestro desconocido, «ser superior, incluso muy superior»[6]. Por último, lejos de poner término a la conversación con la resolución del problema planteado, la evocación de la dialéctica frena en seco y no acapara en absoluto la atención de Sócrates, que pasa inmediatamente a otra sugerencia: esa ciencia que se busca, ¿no será más bien la política?

---

3 *Eutidemo*, 290 *c*.

4 291 *bc*. En efecto, el rey es quien, «según los versos de Esquilo [*Los siete contra Tebas*, 2-3], está sentado solo al gobernalle del Estado, *rigiéndolo todo, mandando en todo y haciéndolo todo provechoso*».

5 El dialéctico es el que dirige su mirada hacia la *unidad* (*Fedro*, 266 *b*), el que se eleva hasta el *principio* (*Rep.*, VII, 533 *cd*) y, desde allí, divisa la *totalidad:* ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός (537 *c*). No es extraño que la dialéctica sea «por así decir, el remate y corona de las ciencias» (534 *e*).

6 291 *a*. Según MÉRIDIER (ed. del *Eutidemo*, Belles-Lettres), Critón «piensa evidentemente en Sócrates» (*ad loc.*). Ello no es tan evidente, pues no se ve claro por qué, entonces, Sócrates no reconoce su bien en la concepción de la dialéctica sostenida por Clinias. La argumentación de Dupréel, según el cual habría en esta alusión a un «hombre superior» la confesión de un préstamo cuya íntegra importancia aún no había sido reconocida por Platón, nos parece en este caso, pues, particularmente fuerte. Pero no podemos seguirlo cuando identifica este hombre superior con Hippias (*op. cit.*, p. 261). Lo que sabemos de la «polimatía» de Hippias (véase más adelante) se concierta mal con la concepción de la dialéctica sugerida por Clinias. Esta última, en cambio, no deja de tener relación con la concepción que de la retórica tenía Gorgias. Cfr. más adelante, pp. 253-256.

Todo ocurre, pues, como si Sócrates hallase ante él una concepción ya constituida de la dialéctica como arte supremo o ciencia universal, concepción tan extendida que habría llegado a ser superfluo recodar cómo, desde un sentido primitivo —arte del diálogo— se había pasado a ese otro sentido, indiscutiblemente derivado. Que luego haya habido un transmutación propiamente platónica de la dialéctica, que Platón incluso se haya preocupado entonces por unir su propia concepción a la etimología de la palabra[7], todo eso es indisputable, pero no impide que Platón sea —ni pretende ser, por lo demás— el fundador de la dialéctica. Cuando la palabra *dialéctica* aparece, o semeja aparecer, por vez primera en la historia de la filosofía, es ya heredera de toda una prehistoria. El uso que Sócrates y Platón hacen de esa palabra, lejos de ser ingenuo, remite de manera alusiva a una constelación semántica que sólo ha podido constituirse mediante un uso anterior, y en la cual la idea de totalidad o de dominación se halla oscuramente asociada a la idea de diálogo.

Eso, que es cierto en el uso socrático y platónico de la dialéctica, lo es más aún en el uso aristotélico. Cuando habla de dialéctica, Aristóteles no parece desear introducir una concepción nueva, ni referirse al uso platónico, sino sencillamente sistematizar una práctica, en cierto modo, popular, y que, en todo caso, juzga él conocida hasta el punto de ser superfluo definirla. Hay, desde luego, en Aristóteles una teoría de la dialéctica, pero exactamente del mismo modo en que hay en él una teoría de la retórica, es decir, una reflexión nueva sobre un arte antiguo. La dialéctica existe, tiene sus métodos, sus tradiciones, sus maestros, su prestigio propios. Aristóteles sólo pretende sistematizar su uso y aclarar su significación, pero no proponer, con ella, un método inédito de pensamiento o de investigación. Lo confirma el pasaje que cierra el *Organon* y en el cual Aris-

---

7 De hecho, Platón juega con el doble sentido del verbo διαλέγειν, que, en la voz media, significa *dialogar*, pero en la activa significa poner aparte, escoger, seleccionar y, por consiguiente, distinguir. Estos dos sentidos habían sido ya asociados por Sócrates en la definición que daba de la dialéctica; cfr. JENOFONTE, *Memorables*, IV, 5, 12: «dijo que el diálogo (διαλέγεσθαι) se llamaba así porque los que toman parte en él deliberan en común, distinguiendo (διαλέγοντες) las cosas según su género». Platón no conecta expresamente διαλέγεσθαι y διαλέγειν, pero asocia frecuentemente la dialéctica con el método de *división* (διαίρεσις): cfr. *Sofista*, 253 *cd; Fedro*, 266 *bc;* sólo correlativamente aparece la dialéctica en el *Fedro* (*loc. cit.*) también como método de reunión, lo que permite alcanzar la concepción «sinóptica» de la dialéctica, tal como se desarrolla en el libro VII de la *República*. Pero estas significaciones derivadas, «sabias», de la dialéctica, nunca son claramente deducidas de la significación primitiva: el arte de interrogar y responder (*Cratilo*, 390 *c*). No pretendemos por ello que no haya relación intrínseca entre las dos (y los intérpretes no dejarán de reconstituirla), sino sólo que, *en la época de Platón*, se había hecho ya superfluo justificar el empleo de la voz *dialéctica* recurriendo a su etimología.

tóteles lanza una mirada retrospectiva y complacida sobre la obra que culmina. La retórica, dice, fue fundada hace mucho tiempo y ha llegado, por tanto, a un punto avanzado de desarrollo. En cambio, tanto en lo que respecta a la dialéctica como en lo que respecta al razonamiento, Aristóteles ha tenido que innovar, pues «no existía nada en absoluto» acerca de tales materias y «no había nada anterior que citar» [8]; pero inmediatamente una observación limita, al menos por lo que concierne a la dialéctica, el alcance de esa innovación: decir que «no existía nada en absoluto» sobre dialéctica no quiere decir que la dialéctica no existiera, sino que no había obra teórica acerca de ella, pues los sofistas la practicaban ya; sólo que «enseñaban no el arte, sino los resultados del arte» [9]. Su práctica se reducía, pues, a recatas empíricas, y no proponían un método.

Este pasaje ofrece un doble interés histórico. En primer lugar, muestra que Aristóteles no coloca a Platón entre sus predecesores en este tema, y que no toma en cuenta en absoluto su especulación sobre la dialéctica, estimando sin duda que no aporta ninguna claridad especial al *arte* que lleva este nombre. Además, muestra también que Aristóteles considera a los sofistas como dialécticos, con la única reserva de que su práctica de dicho arte es espontánea, empírica, y en modo alguno reflexiva. Así pues, es cierto que Aristóteles se autopresenta como fundador de la teoría de la dialéctica, lo mismo que poco después se enorgullece de haber inaugurado la teoría del razonamiento. Pero no discute que se haya podido razonar y «dialectizar» antes de que él elaborase la teoría, y, por lo que toca a la dialéctica en particular, existe una experiencia sobre la cual puede reflexionar el teórico: la de los sofistas. En el momento mismo de presentarse como una novedad radical, la teoría aristotélica de la dialéctica se refiere a la práctica sofística de dicho arte [10].

8 *Arg. sofist.*, 34, 184 *a* 1, 184 *b* 1.

9 *Ibid.*, 184 *a* 2: οὐ γὰρ τέχνην, ἀλλὰ τὰ ἀπὸ τῆς τέχνης.

10 Los demás textos de Aristóteles acerca de los orígenes de la dialéctica parecen a primera vista contradictorios. A veces parece que ensalza a Platón por haber sido descubridor de la dialéctica: «a sus predecesores —dice— no les tocaba nada de la dialéctica» (διαλεκτικῆς οὐ μετεῖχον) (A, 6, 987 *b* 32). A veces sugiere que la dialéctica existía ya en tiempos de Sócrates, aunque bajo una forma insuficientemente elaborada: «La dialéctica no era todavía en aquel tiempo un poder tan fuerte como para razonar acerca de los contrarios independientemente de la esencia» (M, 4, 1078 *b* 25). Cfr. *Arg. sofist.*, 34, donde Aristóteles, a un tiempo que se gloría de haber dado un desarrollo decisivo a la *teoría* de la dialéctica (cfr. 184 *a* 2-7), observa el parentesco de la *práctica* dialéctica con la sofística (183 *b* 1), sin citar siquiera a Platón entre sus predecesores, y situando a Sócrates —al parecer— dentro de la prolongación de la sofística (183 *b* 8). Por último, un texto de que informan Diógenes Laercio y Sexto Empírico asegura que Aristóteles veía en Zenón «el inventor de la dialéctica» (εὑρετὴς διαλεκτικῆς) (Diógenes Laercio, IX, 29; fr. 65 R; cfr. Diógenes Laercio, VIII, 57; Sexto Empírico, *Adv. dogmat.*, I, 6, 191 Bekker;

De hecho, Aristóteles no nos ofrece en ninguna parte una definición global y unívoca de la dialéctica. Y si bien le asignan varias funciones, se preocupa poco por poner de manifiesto el vínculo que las liga, como si no se refiriese tanto a la unidad racional de un concepto como a la unidad histórica de un uso. Sólo incidentalmente y en pasajes aislados recuerda que la dialéctica es «el arte de interrogar» (ἐρωτητική) [11], y que el dialéctico es «el hombre capaz de formular proposiciones y objeciones» [12]. Hallamos también en él el sentido que llegará a ser predominante en el Liceo y la Academia Nueva, a saber, que la dialéctica es el arte de sostener tanto el pro como el contra acerca de una tesis dada: en efecto, atribuye a la dialéctica el privilegio, que comparte con la retórica, de poder «concluir cosas contrarias» [13], y es sabido que Cicerón glorificará a Aristóteles por haber inaugurado tal método de disertación por tesis y antítesis [14], al cual reducirán durante siglos los peripatéticos lo

fr. 65 R). Pero este último texto no pretende proporcionar una indicación histórica: Zenón es el verdadero fundador de la dialéctica como Empédocles —dice Aristóteles en el mismo pasaje— lo es de la retórica; ha creado la cosa, no la palabra. Como, por otra parte, este fragmento está tomado, según Diógenes Laercio, de una obra de Aristóteles titulada *El sofista*, podemos conjeturar que Aristóteles invocaba en ella a Zenón y Empédocles como precursores de dos artes practicadas por los sofistas: la dialéctica y la retórica. En cuanto al texto del libro A, está vinculado a un período en que la pertenencia de Aristóteles a la escuela platónica podía llevarlo a exagerar la originalidad de su maestro. Por lo demás, Aristóteles, al exponer a Platón, se ve tentado a tomar la palabra *dialéctica* en su sentido platónico, y, en dicho sentido, claro está que los predecesores de Platón la han ignorado. Por último, los «predecesores» a los cuales «no les toca nada de la dialéctica» designan, según el contexto, a los pitagóricos. Por lo tanto, sigue en pie que los textos más probatorios son los de *Met.*, M, 4, y *Arg. sofist.*, 34, que así son concordantes: la dialéctica existía antes de Sócrates y Platón, aunque bajo una forma aún grosera y empírica, y de esta práctica va a hacer Aristóteles la teoría (teoría que no descubre en Platón, sin duda porque la dialéctica platónica no es tanto una reflexión sobre el *arte* dialéctico como una transposición filosófica de dicho arte). Se comprende, pues, al fin, que cuando habla de dialéctica se refiere Aristóteles a un uso anterior, cuyo conocimiento se da por consabido, *y que no es, sin embargo, el uso platónico.*

11 *Arg. sofist.*, 11, 172 *a* 18.

12 Ὁ διαλεκτικὸς προτατικὸς καὶ ἐνστατικός *(Tóp.*, VIII, 14, 164 *b* 3).

13 Τὰ ἀναντία συλλογίζεται *(Retór.*, I, 1, 1355 *a* 34).

14 «Siempre me ha gustado el método de los peripatéticos y de la Academia, consistente en tratar el pro y el contra de toda cuestión *(consuetudo de omnibus rebus in contrarias partes disserendi)*... Aristóteles fue el primero en practicarlo y sus sucesores volvieron a hacerlo (Cicerón, *Tusculanas*, II, 3, 9). Cfr. *Ad Att.*, XIII, 19, 4. Por el catálogo de Diógenes Laercio (n.º 70) se sabe que Aristóteles había compuesto θέσεις ἐπιχειρηματικαί, título asociado por Moraux *(Les listes anciennes...*, p. 70) con el siguiente testimonio de Alej. *(in Top.*, I, 2, 101 *a* 26; 27, 17): «Hay... libros de Aristóteles y Teofrasto, donde se encuentra una argumentación construida mediante argumentos probables, en favor de proposiciones contradictorias.»

esencial de la herencia del Liceo [15]. Por otra parte, un texto de los *Tópicos* muestra claramente cómo este uso de la dialéctica se vincula aún directamente al arte del diálogo: «Con respecto a cualquier tesis, deben buscarse a la vez argumentos en pro y en contra, y, una vez hallados, investigar inmediatamente cómo puede refutárselos: pues, de este modo, resultará que nos ejercitaremos a un tiempo tanto en preguntar como en responder» [16].

Pero estas referencias a la significación primitiva y obvia de la dialéctica acaban por quedar aisladas en la obra de Aristóteles, sin duda porque caen por su propio peso. Aristóteles, en cambio, insiste en un segundo aspecto de la dialéctica, sin preocuparse por ligarlo claramente al anterior: el carácter universal de su campo y sus pretensiones. Dicho carácter aparece ya desde la primera frase de los *Tópicos:* «El objeto de este tratado es hallar un método gracias al cual podremos razonar (συλλογίζεσθαι) sobre cualquier problema partiendo de tesis probables (ἐξ ἐνδόξων)» [17]. Y más adelante designa como «razonamiento (συλλογισμός) dialéctico» al razonamiento que acaba de definir y que «será el objeto de investigación del presente tratado» [18]. En los dos puntos que Aristóteles subraya —universa-

[15] Cfr. los testimonios de PLUTARCO y ESTRABÓN, *Intr.*, cap. I, pp. 27-28.

[16] *Tóp.*, VIII, 14, 163 *a* 36-*b* 3. Aristóteles, recordando el «diálogo del alma consigo misma», al que Platón asimila el pensamiento *(Teeteto,* 189 *e; Sofista,* 263 *e;* cfr. *Filebo,* 38 *c-e*), añade: «y si no tenemos a nadie con quien discutir, lo haremos con nosotros mismos». Cfr. *De coelo,* II, 13, 284 *b* 8. Por último, Aristóteles reprocha a la antigua dialéctica el no haber sido «un poder lo bastante fuerte como para examinar los contrarios independientemente de la esencia» (M, 4, 1078 *b* 23. Acerca del sentido de esta última reserva, por la que Ar. glorifica a la dialéctica tal como él la concibe, ver *infra,* pp. 281-284.

[17] *Tóp.*, I, 1, 100 *a* 18.

[18] *Tóp.*, I, 1, 100 *a* 22. Traducimos συλλογισμός por *razonamiento* y no por *silogismo*. En efecto, creemos que esta palabra no tiene aún en los *Tópicos* el sentido técnico y propiamente aristotélico acreditado luego en la teoría de los *Analíticos* (es sabido que las palabras συλλογίζεσθαι, συλλογισμός, son empleadas ya por Platón en el sentido general de *razonar, razonamiento;* cfr. *Gorgias,* 479 *c; Cratilo,* 412 *a.* Más aún: incluso en lugares distintos de los *Tópicos* o la *Retórica,* συλλογίζεσθαι es empleado a menudo por AR. en sentido no técnico; cfr. H, 1, 1042 *a* 3, donde συλλογίζεσθαι significa: recapitular, resumir). La cuestión de saber si los *Tópicos* conocen o no la teoría del silogismo, lo cual plantea el problema de la fecha de los *Tópicos* y de su relación cronológica con los *Analíticos,* ha sido discutida especialmente por H. MAIER, *Die Syllogistik des Aristoteles,* II, 2, p. 78. n. 3 (quien sostiene que los *Tópicos* no utilizan el silogismo y son, por tanto, anteriores a los *Analíticos*), por F. SOLMSEN, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik* (para quien los *Tópicos* conocen la teoría formal del silogismo, pero no la del silogismo demostrativo, y se colocarían entonces entre los *Primeros* y los *Segundos Analíticos),* y más recientemente, por E. WEIL, «La place de la logique dans la pensée aristotélicienne», en *Rev. de Mét. et de Mor.*, 1951 (quien insiste en los orígenes dialécticos del silogismo y admite entonces que, incluso tras

lidad de la capacidad dialéctica y probabilidad del punto de partida— la dialéctica se opone a la ciencia, cuya teoría elabora Aristóteles en los *Segundos Analíticos.* En tanto que la ciencia se refiere a un género determinado del ser, y a uno solo [19], «la dialéctica no se refiere ni a cosas determinadas de este modo [20] ni a un género único» [21]. Mientras que cada ciencia se apoya en principios que le son propios, la dialéctica intenta demostrar principios comunes (κοινά) a todas las ciencias, como el principio de contradicción: si tales principios comunes son aquellos por cuya virtud las ciencias se comunican (ἐπικοινωνοῦσι), no será extraño que la dialéctica mantenga con todas las ciencias esa misma relación de comunión [22]. De hecho, Aristóteles insiste a menudo en esa vocación del dialéctico para moverse en el seno de las consideraciones comunes [23].

En cuanto al segundo carácter, se desprende del primero: la probabilidad de la tesis dialéctica (que se opone a la necesidad de las premisas del silogismo demostrativo) es la contrapartida inevitable de su generalidad. Es trivial afirmar que la cualidad de nuestro saber varía en razón inversa de su pretensión de universalidad. Pero Aristóteles da una justificación filosófica de esta relación entre la generalidad del discurso y el carácter simplemente probable de sus afirmaciones: no pueden demostrarse los primeros principios de cada ciencia, ya que toda demostración parte de principios propios del género considerado y no pueden concebirse, en el interior de la ciencia en cuestión, principios propios anteriores a los primeros principios. Los únicos que pueden ser anteriores a los primeros principios propios de cada ciencia son los principios comunes a todas las cien-

haber descubierto el silogismo *demostrativo,* Aristóteles deja un lugar para el silogismo *dialéctico:* habría, pues, *coexistencia* de ambas técnicas, y no sustitución de una por otra). No vamos a entrar aquí en el detalle de esta polémica (en la cual suscribiríamos el punto de vista de H. Maier). Digamos tan sólo que, si es verdad que Aristóteles opone la dialéctica, no al silogismo, sino a la *demostración,* y que, por tanto, un silogismo no demostrativo es en principio posible (cfr. *Anal. pr.*, I, 4, 25 *b* 30: «La demostración es una especie de silogismo, pero no todo silogismo es una demostración»), no por ello deja de ser cierto que el silogismo tiende hacia la demostración como hacia su forma más acabada. El silogismo es un procedimiento deductivo, descendiente, que supone un saber poseedor de su comienzo natural, es decir, *principios.* Por el contrario, la dialéctica, como veremos, no parte de principios, sino que los *busca:* orden de la investigación, va desde la consecuencia al principio, desde lo menos conocido a lo más conocido, remontando así el orden natural del silogismo.

[19] Cfr. más arriba, cap. II, § 4.

[20] Es decir, al modo de un género.

[21] *Anal. post.*, I, 11, 77 *a* 31.

[22] Καὶ ἡ διαλεκτικὴ πάσαις [ἐπικοινωνεῖ] (77 *a* 29; cfr. *a* 26).

[23] Cfr. *Arg. sofist.*, 9, 170 *a* 38: «El examen de las refutaciones que proceden de los principios comunes y que no remiten a ningún arte particular compete a los dialécticos».

cias. Pero esos principios comunes no pueden ser demostrados: en primer lugar, por el mero hecho de que, siendo comunes y desbordando por ello cualquier género, no pueden ser objeto de ciencia alguna; además porque, siendo fundamentos de toda demostración, no pueden ser demostrados ellos mismos. ¿Cuál será entonces el criterio de su verdad? Sólo puede serlo la probabilidad de las tesis empleadas respecto a ellos [24]. La imposibilidad de demostar, o más bien de justificar [25], los principios de cada ciencia de otro modo que mediante principios comunes, y la imposibilidad correlativa de demostrar esos mismos principios comunes, hacen que el dialéctico deba recurrir a tesis simplemente probables.

Se ha puesto en tela de juicio, ciertamente, el que deba tomarse en sentido restrictivo la expresión (τὰ ἔνδοξα) que nosotros traducimos por *tesis probables* [26]. Pero la noción de probabilidad no es por sí misma peyorativa; sólo lo es si la comparamos con la necesidad de las premisas del silogismo demostrativo, exactamente como la generalidad, acaso inevitable, del discurso dialéctico sólo es condenable si se la compara con la perfecta demostración del campo de cada ciencia particular. En sí misma, la probabilidad significa un progreso por respecto a la tesis meramente postulada: probabilidad no es arbitrariedad, y la tesis probable es infinitamente más que la simple hipótesis. «Las tesis probables —dice Aristóteles— son las que corresponden a la opinión de todos los hombres (ἔνδοξα τὰ δοκοῦντα πᾶσιν), o de la mayor parte de ellos, o de los sabios, y, entre éstos, ya de todos, ya de la mayoría, ya —por último— de los más notables y prestigiosos (τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις)» [27]. Esta definición de lo «probable» confirma con un nuevo rasgo la universalidad de la tesis dialéctica: universal, lo es doblemente, primero por su materia, y luego por su modo de establecerse. La tesis dialéctica es la reconocida por todos, y las restricciones que Aristóteles parece hacer en seguida a esa primera afirmación no hacen sino confirmar indirectamente el carácter universal del «consentimiento» dialéctico: pues los «sabios» son invocados aquí tan sólo como aquellos ante cuya autoridad, de común acuerdo, se inclinan los hombres; y entre los sabios, resultarán privilegiados no aquellos que conocen

---

[24] Resumimos aquí, comentándolo, el pasaje de los *Tópicos,* I, 2, 101 *a* 37-101 *b* 4.

[25] No puede tratarse de una demostración en sentido estricto, pues el silogismo demostrativo (*i. e.* científico) se mueve siempre en el interior de un género y a partir de principios *propios* de ese género.

[26] Cfr. L. M. Régis, *L'opinion chez Ar.,* pp. 83-86; Le Blond, *Logique et méthode...,* pp. 9-16; E. Weil, *La place de la logique...,* pp. 296-299; P. Wilpert, *Aristoteles und die Dialektik,* Kant-Studien, 1956-1957, páginas 247-257.

[27] *Tóp.,* I, 1, 100 *b* 21.

más cosas, sino aquellos *más conocidos* (γνωρίμοις); por último, jugando con el doble sentido de la palabra ἔνδοξος, Aristóteles define la tesis probable como la aprobada por aquellos sabios *más aprobados* (μάλιστα ἐνδόξοις). Así pues, cuando Aristóteles invoca la autoridad de los sabios para definir la probabilidad de la tesis dialéctica, no está pensando en un carácter intrínseco de la sabiduría, que sería de algún modo *index sui:* la sabiduría aquí invocada (y ello bastaría para distinguirla de la ciencia) no se apoya tanto en sí misma, en su penetración o capacidad de conocer, como en su notoriedad. Sabio es aquel a quien reconocemos todos como tal: se le invoca aquí menos por lo que es que por lo que representa; su sabiduría no es tanto la suya propia como la de las naciones. En el mismo instante en que Aristóteles parece autentificar el consentimiento universal mediante la autoridad del sabio, define la autoridad del sabio mediante el consentimiento universal, sustituyendo así la autoridad de la sabiduría por la sabiduría de la autoridad. Así advertimos tanto el valor como los límites de la probabilidad dialéctica: siendo correlato de los discursos universales, en el doble sentido de discurso sobre la totalidad y discurso admitido por la universalidad de los hombres, es inferior, sin duda, a la demostración; pero interviene seimpre que la demostración es imposible, es decir, siempre que el discurso se universaliza hasta el extremo de perder todo punto de apoy real: corrige entonces nuestro alejamiento de las cosas mediante el recurso al consentimiento y a la autoridad de los hombres.

Tales rasgos, sobre los que volveremos cuando se trate de estudiar el juicio de Aristóteles sobre la dialéctica y sus relaciones con la filosofía, bastan desde ahora para esbozar la figura del dialéctico. El dialéctico se opone al docto, al hombre competente, al especialista: no tiene un campo propio, pero su poder, si no su competencia, se extiende a todos los campos. Entonces, no siendo prisionero de ciencia alguna, «comunica» con todas y las domina todas, y a él incumbe la tarea de poner de manifiesto la relación de cada una de ellas con esos «principios comunes» que rigen, no tal o cual región determinada del ser, sino el ser en su totalidad. De este modo, él es quien asigna a los discursos parciales, es decir científicos, su lugar y su sentido por respecto al discurso total. Pero este poder del dialéctico tiene sus límites, o más bien su contrapartida: al desear aclaraciones sobre todas las cosas, no posee precisamente sobre todas ellas más que «aclaraciones». Es menos docto que cultivado. No sabe nada por sí mismo, sino que repite lo que se dice y se ve obligado a contentarse, en la discusión, con la aquiescencia de su interlocutor. Procediendo de este modo, dice Aristóteles, nunca estamos seguros de llegar al punto hasta el cual es posible la búsqueda, es decir, hasta la cosa misma, pues nos detendremos al hallar no lo verdadero,

sino lo que parece verdadero. Pero la verosimilitud es un criterio de probabilidad, no de verdad [28]. Especialista en generalidades, el dialéctico puede parecer superior a los sabios, puesto que su campo es coextensivo con la totalidad de los campos particulares de éstos: en realidad, es inferior a todos y cada uno en su terreno propio; al no adiestrarse dentro de ningún género determinado, es siempre segundo en todos los géneros. Por último, su discurso alcanza la universalidad tan sólo al precio de la vacuidad: es sabido que Aristóteles asocia a menudo las ideas de dialéctica y de generalidad vacía. Queriendo unificar los terrenos dispersos de los diferentes saberes, queriendo superar lo que hay de fragmentario en el discurso científico, queriendo elevarse por encima de los géneros, el dialéctico comete el mismo error que la paloma de Kant, la cual imagina que «volaría aún más rápidamente en el vacío», pero advierte, cuando llega a él, «que ya no avanza, pese a sus esfuerzos» [29].

Podríamos continuar mucho tiempo con este retrato hecho de contrastes, según el cual aparece alternativamente el dialéctico, ya como hombre universal en quien se reconoce la universalidad de los hombres, representante total de la humanidad total, ya —inmediatamente después— como vano discurseador que se contenta con disertar «verosímilmente acerca de todas las cosas» [30]. Tan vivo es este retrato, y tan apasionados los juicios contradictorios que conlleva, que no podemos dejar de ver en él la referencia a alguna figura histórica, y a alguna polémica suscitada por ella. La figura histórica que parece fascinar a Aristóteles, en el instante mismo en que rechaza la adhesión a su falso prestigio, es fácil de reconocer: se trata sin disputa del retórico o del sofista, de ese tipo de hombres aparecidos en el siglo V, y cuyo rasgo más común es su pretensión de omnipo-

[28] Más arriba hemos visto cuál era la relación ambigua entre la verosimilitud del discurso y la verdad de las cosas: dejándonos guiar por el discurso, estamos seguros de no faltar nunca enteramente a la verdad, pero nunca estamos seguros de alcanzarla en sí misma. Cfr. 1.ª parte, cap. II, § 1, p. 112 (a propósito de α, 1, 993 *a* 30 ss., y *De Coelo,* II, 13, 294 *b* 8-10).

[29] *Crítica de la razón pura,* Introd., III.

[30] No podemos dejar de reconocer, en la irónica definición que da DESCARTES de la filosofía de su tiempo, como «arte de hablar verosímilmente de todas las cosas» *(Discours de la méthode,* 1.ª Parte, p. 6, Gilson), el recuerdo de alguna definición escolástica de la dialéctica, que hubiera resumido en una fórmula única los diversos caracteres que Aristóteles reconoce sucesivamente en dicho arte: efectivamente, no podemos imaginar mejor definición sintética de la dialéctica que aquella que la presenta como un *arte de hablar,* o sea, de enunciar tesis y antítesis igualmente *verosímiles* acerca del ser en su *totalidad;* es exactamente la *consuetudo de omnibus rebus in contrarias partes disserendi* de que habla CICERÓN (cfr. más arriba, pp. 247-248), junto con la referencia, además tan típicamente aristotélica, al carácter de simple verosimilitud que poseen las tesis dialécticas *(verosímil* traduce el ἔνδοξον de Aristóteles).

tencia y, a través de ella, de universalidad, gracias al poder maravilloso del *logos.*

Donde más claramente aparece esta ambición es en Gorgias. Según él, la retórica es el arte supremo, aquél que, sin tener objeto propio él mismo, impone sus órdenes a todas las demás artes. Es, en efecto, el arte de dar valor a las otras artes, el arte sin el cual las demás estarían destinadas a la impotencia, y el único mediante el cual pueden ejercer su poder; en una palabra, una especie de mediador universal. Ya conocemos los ejemplos paradójicos que Platón atribuye a Gorgias en el diálogo platónico que lleva su nombre: el arte del médico es imposible si no va acompañado de los prestigios de la retórica; y, ante la asamblea del pueblo, será elegido médico el retórico, pues «no hay asunto del que no pueda hablar un hombre que conoce la retórica, ante la multitud, más persuasivamente que el hombre de oficio, sea cual sea» [31]. Gorgias anunciaba un poco antes el sentido de estos ejemplos: son la «prueba contundente» (μέγα τεκμήριον) de que la retórica «engloba dentro de ella, por así decirlo, y mantiene bajo su dominio a todas las potencias» [32].

La tradición, influida en este punto por la crítica socrática y platónica, ha sido uniformemente severa hacia ese arte universal de persuasión, cuya única finalidad habría sido la de sustituir ilusoriamente, en cada terreno, a la competencia del hombre de oficio. Los ejemplos aquí invocados tienden de modo evidente a subrayar el carácter ilusorio e ilegítimo de dicha sustitución. Pero si Gorgias dio en efecto tales ejemplos del poder de la retórica, su intención no debía ser la de darles ese sentido. De hecho, no está vedado descubrir, tras la paradoja de que informa solícitamente Platón, indicios de una concepción profunda y, en todo caso, defendible, de las relaciones entre el hombre y el arte. Decir que el médico debe ser también retórico es recordar, sencillamente, que las relaciones entre el médico y el enfermo son relaciones humanas, que el médico es impotente sin el consentimiento del enfermo, que no se puede hacer felices a los hombres contra su voluntad y que, por último, el saber tan sólo confiere verdadera superioridad en la medida en que el hombre de ciencia es *reconocido* como superior. Gorgias no puede haber querido decir que el retórico era más competente en medicina que el mismo médico, sino tan sólo que la competencia no era para él lo esencial, porque la competencia encierra al hombre de arte en una determinada relación con el ser, mientras que las relaciones de médico y enfermo son relaciones de hombre a hombre, es decir, relaciones totales. Lo que Gorgias ha puesto por encima del hombre

[31] *Gorgias,* 456 *bc.*

[32] *Ibid.,* 456 *ab.*

competente es el hombre cualquiera, el hombre simplemente humano, o sea, universalmente humano.

Ahora bien, que ese hombre sea el retórico puede parecer arbitrario: ¿acaso la retórica no es un arte más entre otros? En realidad no lo es, y por dos razones: la primera, que el arte retórica (y por esto, como veremos, emparentará con la filosofía) no tiene objeto propio; el retórico es quien puede hablar verosímilmente de todas las cosas, lo cual, ciertamente, requiere «cultura», pero no una ilusoria e imposible «polimatía», y excluye, *a fortiori,* toda especialización. En segundo lugar, si es cierto que la habilidad técnica supone cierto «saber hacer», que no se confunde con ningún otro y se adquiere mediante una enseñanza especializada, esa técnica retórica sigue siendo puramente formal: no supone ningún «saber de la cosa», sino una experiencia de los hombres, y, más precisamente, de las relaciones interhumanas. En este sentido conlleva la *Retórica* aristotélica, en su libro II, una especie de antropología práctica, en la cual nos sentiríamos tentados a ver un tratado acerca del carácter y las pasiones si Aristóteles no nos prohibiera considerar como «científicas» las definiciones que en ese lugar propone [33]. También en este punto Aristóteles se hallará más próximo a los retóricos y sofistas que a Platón: no reasumirá por cuenta propia la oposición, desarrollada en el *Fedro,* entre una retórica filosófica fundada en un saber que Platón llama, extrañamente, dialéctico, y una rutina empírica, fundada en la opinión. Mejor dicho: Aristóteles, al rechazar deliberadamente la idea de una retórica científica, no conocerá otra retórica que la de los retóricos: un arte que no puede ser otra cosa que empírico, puesto que es el carácter empírico mismo de la relación de hombre a hombre, y sólo él, aquel que hace necesaria la mediación retórica, allí donde no está dada, o simplemente no está reconocida, la transparencia de un saber. Una retórica científica sería una contradicción en los términos [34]. El retórico no puede ser un

[33] Nos permitimos reenviar, acerca de este punto, a nuestro artículo «Sur la définition aristotélicienne de la colère», *Rev. phil.*, 1957, especialmente pp. 304-305 y 316-317.

[34] «Es preciso —dice ARISTÓTELES— hablar de cada tema con la precisión que él comporta»; ahora bien, hay materias que, siendo imprecisas ellas mismas, no permiten que se hable de ellas con precisión: así sucede con la ética; «sería erróneo esperar del matemático argumentos simplemente persuasivos, y del retórico demostraciones científicas» *(Et. Nic.*, I, 1, 1094 *b* 23-27). Este texto no sólo trae a colación la oposición entre demostración y retórica, sino que sugiere —idea que habría indignado a Platón— que la probabilidad retórica es la única legítima allí donde no hay materia de un saber demostrativo. Igualmente, Gorgias, y, tras él, Isócrates, instituían sobre la imposibilidad de la ciencia la omnipotencia de la persuasión *retórica,* generadora de *opinión,* y no ciencia. Tal es uno de los temas del tratado de Gorgias *Acerca del no-ser* (cfr. más arriba, cap. II, § 1, p. 99 ss.). Cfr. ISÓCRATES, *Helena,* 4: «Es mucho más importante tener opiniones convenientes acerca de las cosas útiles

hombre de ciencia, por la doble razón de que la ciencia especializa y aísla: separa al hombre de sí mismo, lo compartimenta, lo trocea, impidiéndole entonces reencontrar en sí misma esa humanidad total que le permitiría comunicar con ese hombre total, capaz de deliberación y acción, de juicio y pasión, que es el oyente del discurso retórico [35]. Al separar al hombre de sí mismo, la ciencia separa también al hombre del otro hombre: sustituye la titubeante fraternidad de los que viven en la «opinión» por la trascendencia de «los que saben» [36].

Comprendemos, entonces, la tesis aparentemente escandalosa de Gorgias acerca del primado de la retórica: la retórica no vale más que la ciencia desde el punto de vista de la ciencia, pero el retórico vale más que el sabio, en cuanto hombre. El saber debe hacerse opinión a fin de ser recibido por los hombres; el hombre de ciencia debe recurrir al retórico si quiere que su ciencia se haga ciencia del hombre y para el hombre. Si el saber divide a los hombres, al mismo tiempo que los separa del ser en su totalidad, la opinión los reconcilia dentro del movimiento unificador y universalizador de la palabra, cuyo progreso infinito no puede ser dividido ni detenido por nada, a no ser otra palabra.

Convenía recordar estos rasgos del orador según Gorgias, tal como se desprenden por antítesis de la crítica que de ellos nos ofrece Platón, y como serán perpetuados por la enseñanza de Isócrates. Ayudan a comprender la seriedad con la que Aristóteles afrontará un arte hacia el cual su maestro sólo albergaba desprecio. Sobre todo, ayudan a presentir los orígenes antiplatónicos de cierto núme-

que una ciencia exacta de las inútiles» (compárese con *De part. animal.*, I, 5, 645 *a* 1 ss., donde ARISTÓTELES hace el paralelo entre la excelencia un poco lejana del conocimiento del Cielo y la proximidad y familiaridad del conocimiento biológico). Dada la conocida antipatía de Aristóteles hacia Isócrates, dicha convergencia no puede explicarse por un préstamo directo, sino por la común adhesión —provista de reservas, ciertamente, en Aristóteles— a un tema que debía de ser tradicional entre los retóricos. Cfr. asimismo GORGIAS, *Helena,* 11; ISÓCRATES, *Ad Nic.*, 41; *Antidosis,* 271. Acerca de estos temas en Isócrates, cfr. E. MIKKOLA, *Isokrates,* Helsinki, 1954, pp. 196-200; sobre la relación entre Isócrates y Aristóteles, buenas puntualizaciones en L. TORRACA, *Il libro I del De partibus animalium di Aristotele,* Nápoles, 1958, páginas 8-13 (a propósito de *De part. animal.*, I, 1, 639 a 1 ss., que comentaremos más adelante), y nuestra recensión de ese artículo en R. E. G., 1960. Sobre la influencia de ciertos temas retóricos en Aristóteles, cfr, también nuestra comunicación «Science, culture et dialectique chez Aristote», *Actes du Congrès G. Budé,* Lyon, 1958, pp. 144-149 (donde hemos cometido el error de no mencionar a Isócrates). Para una rehabilitación moderna de la retórica, véanse las obras de Ch. PERELMAN y L. OLBRECHTS-TYTECA, especialmente *Rhétorique et Philosophie,* París, 1952.

[35] Cfr. nuestro artículo «Sur la définition aristotélicienne de la colère», pp. 304-305.

[36] Cfr. PLATÓN, *Político,* 292 *c; Teeteto,* 170 *a.*

ro de temas aristotélicos: la rehabilitación de la opinión, y, paralelamente, de ese arte que, más aún que la retórica (que se contenta con utilizarla o suscitarla) toma la opinión como objeto, arte al que Aristóteles volverá a dar el viejo nombre de *dialéctica* que Platón había desviado de su sentido al aplicarlo paradójicamente a la más alta de las ciencias, la que debe librarnos definitivamente del reinado de la opinión.

2. Lo universal y lo primero

El problema del valor respectivo de la polimatía, la cultura y la competencia; el problema —más técnico— de las relaciones entre ciencia y opinión; la tensión —tan política como filosófica— entre universalidad y primacía: todos estos temas que acabamos de evocar volverán a ser tratados y se ampliarán dentro de un debate cuya importancia acaso no haya sido observada lo bastante [37], y que va a permitirnos captar la unidad, al menos polémica, de preocupaciones y doctrinas que el análisis tradicional tenía por costumbre disociar.

Dicho debate, que iba a hacerse clásico en la filosofía ateniense del siglo v, y en relación al cual platonismo y aristotelismo representan sólo dos tipos de respuestas entre otras, podría resumirse así: ¿cuál es el arte o la ciencia que el hombre debe poseer para ser feliz? Si se responde, como hacían los Antiguos, que ese arte o esa ciencia es la sabiduría, la cuestión se replanteará en estos términos: ¿cuál es el arte o la ciencia que constituye la sabiduría? Esta «cuestión disputada», muy genérica en su formulación, pero dentro de la cual parece haberse circunscrito muy pronto el debate entre ciertos tipos determinados de respuestas, anima varios diálogos platónicos. Hemos recordado más arriba unas páginas del *Eutidemo* en las que Sócrates se preguntaba qué ciencia otorga la felicidad a quien la posee, sin llegar a decidirse entre varias soluciones, ya presentadas —parece— como clásicas [38]. Habría que citar en su totalidad el *Cármides,* donde el problema debatido es el de la definición de la sabiduría, o, con más precisión, la investigación de aquella ciencia —ciencia en sus propios asuntos, ciencia de las ciencias o de la ciencia, ciencia del bien y del mal— que define la sabiduría. Esta problemática no es exclusiva de los diálogos socráticos: volvemos a encontrarla en el *Filebo,* donde Platón se pregunta qué ciencias —que podrían llamarse «primeras»— intervienen en la constitución de la vida buena.

Es indudable que Aristóteles continúa ese mismo debate cuando se esfuerza por designar la ciencia que él llama primera, o también arquitectónica. En el libro I de la *Etica a Nicómaco,* esa investigación se halla explícitamente asociada a una reflexión acerca de la felicidad. La experiencia más inmediata nos pone en presencia de una pluralidad de fines humanos: uno busca la salud, otro la victoria, otro la riqueza. A cada uno de estos fines corresponde una técnica apropiada: medicina, estrategia o economía. Pero ¿acaso esos fines no son divergentes, y esas técnicas meramente yuxtapuestas? No, responde Aristóteles, pues todo fin es un medio por respecto a un fin más elevado, y las técnicas se subordinan a otras técnicas: las técnicas de fabricación a las técnicas de uso, que a su vez no son sino los instrumentos de la ciencia de un bien mayor; así, el arte del guarnicionero se subordina al del jinete, y el del jinete al del estratega [39]. Pero ¿cuál es el fin supremo, el fin que sólo es fin, y no ya medio, y que remata la serie de los fines para asegurar su conclusión y, por eso mismo, su unidad? Al modo en que el movimiento supone un primer motor no movido, o que la demostración supone una primera premisa no deducida, así la serie de los fines supone un fin que no se halle mediatizado, sin lo cual estaríamos condenados a una regresión al infinito. Paralelamente, ¿cuál será la ciencia primera, rectora, o, como Aristóteles dice, «arquitectónica» [40], aquella cuya función describía ya el *Eutidemo* bajo el nombre de «arte real»? Dicho de otro modo: si es que hay —como los filósofos antiguos han admitido siempre [41]— una unidad de los fines humanos, ¿cuál será la ciencia de esa unidad, que al mismo tiempo será la unidad de la ciencia, ya que la relación entre los fines vuelve a encontrarse en la relación entre las ciencias de esos fines? La respuesta de Aristóteles en la *Etica a Nicómaco* es inesperada y decepcionante. Era de esperar que la respuesta fuese: la filosofía, o, al menos, la ética. Pero es la *política* la declarada aquí «primera de las ciencias, más arquitectónica que cualquier otra» [42]. Pero esta respuesta, no preparada en absoluto por el contexto, parecerá menos extraña si

[37] No obstante, hemos de reconocer aquí de una vez por todas nuestra deuda con la obra de Dupréel, *Les sophistes,* cuyos cotejos son siempre muy sugestivos. Con todo, no podemos seguirle cuando se cree autorizado a poner tal o cual nombre detrás de tal o cual interlocutor de un debate cuya historia sólo nos transmite un eco indistinto y, en cualquier caso, anónimo. Por ejemplo, no seríamos capaces de atribuir a Hipias la importancia que Dupréel le asigna, a partir de indicios cuya fragilidad ha sido denunciada hace tiempo por Dies *(Autour de Platon,* I, p. 187 ss., a propósito de la obra de E. Dupréel, *La légende socratique et les sources de Platon).*

[38] Cfr. más arriba, al principio del presente capítulo.

[39] *Et. Nic.,* I, 1, 1094 *a* 10 ss.

[40] *Ibid.,* 1094 *a* 27.

[41] Evidentemente, no podría decirse lo mismo de la literatura griega, especialmente de los *trágicos.*

[42] *Et. Nic.,* I, 1, 1094 *a* 27.

vemos en ella, según atestigua el pasaje ya citado del *Eutidemo*[43], un tipo tradicional de respuesta a un problema no menos tradicional.

Se ha observado a menudo la divergencia entre este pasaje de la *Etica a Nicómaco* y el del comienzo de la *Metafísica,* donde la primacía no se le otorga a la política, sino a la sabiduría, previamente definida como ciencia de los principios y las causas[44]. Más adelante veremos que la divergencia es sólo aparente y que, en realidad, Aristóteles propone un mismo tipo de respuesta en ambos casos. Pero importa hacer notar aquí que es el mismo problema el planteado, casi en los mismos términos, en el texto de la *Metafísica* y en el de la *Etica a Nicómaco,* y que ese problema no es otro que el del *Eutidemo,* el *Cármides* y el *Filebo:* se trata de definir «esa ciencia llamada sabiduría»[45], o bien —lo que viene a ser lo mismo, si es cierto que la sabiduría es presentida confusamente como la ciencia más alta, la que trae al hombre la felicidad— de instituir un certamen entre las ciencias para determinar cuál puede pretender la primacía, cuál es arquitectónica o, como dice el texto de la *Metafísica,* más apta para gobernar (ἀρχικωτάτη)[46]; cuál, en fin, posee el privilegio que el *Eutidemo* describía como propio del arte real.

Una vez admitido que el hombre alcanza la felicidad a través de la ciencia, se trata de averiguar qué ciencia entre las conocidas —o, si hace falta, entre las aún por nacer— puede darle al hombre la felicidad. *Buscar la ciencia* primera, rectora, constitutiva de la «vida buena»: ese viejo problema sigue siendo el problema de Aristóteles; podríamos casi decir que el único problema de la *Metafísica.* Cuando Aristóteles llama «ciencia buscada» —«ciencia anhelada», según traducirá tan justamente Leibniz— a esa ciencia que aún no tiene nombre ni lugar, no debe verse en tal expresión un mero ripio, como parece que ha hecho la mayor parte de los traductores, sino la referencia precisa, captable fácilmente por sus oyentes, a un debate que debía estar vivo entre sus contemporáneos[47], y al cual —estimaba Aristóteles— ninguna respuesta satisfactoria había puesto fin.

¿Cuáles eran, entonces, las posiciones enfrentadas? No es en un diálogo platónico, ni en un texto de Aristóteles, donde buscaremos su más desnuda expresión, sino en una obra que por su misma trivialidad y la mediocridad de su autor puede ser considerada como fiel

[43] 291 *c.*

[44] A, 2, 982 *b* 2, 5-7. Cfr. Ross, *Metaph.*, I, 121; J. Souilhé, *in Et. Nic.*, I, *ad* 1094 *a* 26.

[45] A, 1, 981 *b* 28.

[46] A, 2, 982 *b* 4-5.

[47] Cfr. *Cármides,* 175 *b:* «Esta *ciencia que yo busco,* la que más contribuye a la felicidad, ¿cuál es?»; *Epinomis,* 976 *cd:* «Necesitamos descubrir una ciencia que sea causa del hombre realmente sabio... Es una búsqueda muy difícil la que emprendemos al *buscar... una ciencia* que merezca actualmente y con justo título ser llamada sabiduría.»

testigo de la tradición filosófica media. Dicho texto es uno de esos diálogos que, pese a hallarse recogidos en el *Corpus* platónico, no parecían menos sospechosos a los propios antiguos: los *Rivales.* El problema de los *Rivales* (o *acerca de la Filosofía*)[48] es el mismo que más arriba hemos mencionado. Se trata de saber qué es filosofar[49], o sea, una vez más, «qué ciencias debe aprender quien se ocupa de filosofía»[50]. Se proponen sucesivamente tres respuestas: la filosofía es la ciencia de todas las cosas o, lo que viene a ser lo mismo, se confunde con la totalidad de las ciencias; a ésta se le opone la respuesta que Sócrates hará suya: la filosofía es la ciencia de una cosa única, pero privilegiada, que sería el hombre mismo, o por lo menos lo que tiene que ver con la excelencia del hombre[51], es decir, su bien y su mal[52]; entre ambas respuestas, una solución intermedia: la filosofía no sería ni ciencia de las ciencias, ni ciencia de sí misma, sino cierta cultura, intermedia entre la competencia universal y la especialización, que permitiría al hombre cultivado (πεπαιδευμένον), «sin poseer de cada arte un conocimiento tan preciso como el del hombre de oficio (τὸν τὴν τέχνην ἔχοντα)», poder comprender, no obstante, «las explicaciones del hombre de arte (τοῦ δημιουργοῦ) mejor que todos los que lo escuchan, y ser capaz de emitir su opinión de tal modo que parezca (δοκεῖν) el más experto conocedor...»[53].

Polimatía, competencia eminente, cultura general: en el primer caso, una ciencia primera por ser universal; en el segundo, una ciencia universal por ser primera; entre ambos, una universalidad adquirida sólo a expensas del verdadero saber, y que no concede, por tanto, más que una primacía aparente. También tres tipos humanos, propuestos a nuestra elección como posibles ilustraciones de la sabiduría: el erudito, polímata como lo era Demócrito[54], pero también «politécnico» como pretendía Hipias, que se envanecía de haber fabricado él mismo todo lo que llevaba encima[55]; como opuesto, el filósofo, que no lo conoce todo, sino sólo lo esencial —es decir, y en

[48] Nótese que el subtítulo de los *Rivales* es el título mismo de una obra de juventud de Aristóteles. Se trata sin duda de una coincidencia (ya que los subtítulos de los diálogos platónicos datan de su clasificación en tetralogías), pero que subraya, al menos, un parentesco de contenido, y la permanencia de un género.

[49] 133 *c.*

[50] 135 *a.*

[51] 137 *c.*

[52] 137 *de.*

[53] 135 *d.*

[54] Fr. 165 Diels (cfr. Diόg. Laercio, IX, 37).

[55] *Hip. menor,* 368 *be.* Acerca de la polimatía de Hipias, ver asimismo *Hip. mayor,* 285 *b,* 286 *ab.* También emplea Platón, para designar a los antiguos sofistas (en oposición a los que luego se «especializarían» en la erística), la expresión πάσσοφοι *(Eutidemo,* 271 *c).*

primer lugar, a sí mismo—, y que, en posesión del principio, domina con su visión clara todo lo demás: filósofo de los principios, pero al mismo tiempo y por igual razón príncipe de la ciudad, detentador de ese arte supremo que los *Rivales,* al igual que el *Eutidemo* y el *Político,* no sólo por metáfora llaman «arte real» [56]. «Lo mismo es, según toda apariencia —concluye el Sócrates de los *Rivales*—, rey, tirano, político, administrador, maestro, sabio, justo; y una sola y misma ciencia es la ciencia real, tiránica, política, despótica, económica, la justicia, la sabiduría» [57]. Pero entre el polímata y el rey-filósofo aparece ese tercer personaje que los *Rivales* llama «hombre libre y cultivado» [58]: ese hombre que, sin ser competente en nada, puede hablar verosímilmente de todas las cosas, y en quien puede fácilmente reconocerse la imagen, o quizá la caricatura, del retor según Gorgias, o del hombre cultivado según Isócrates.

Siendo ésos los personajes que se nos proponen, poco importa aquí la argumentación propia del Sócrates de los *Rivales:* un Sócrates que parece ser portavoz de un socratismo tardío, fuertemente teñido de platonismo [59]. Nos quedaremos tan sólo —pues también ella debía ser tradicional— con la comparación que permite al autor del diálogo descalificar, en ese debate, al hombre meramente cultivado. Sucede con él, dice Sócrates, como con el atleta de pentathlon que, aunque sea vencedor considerando los cinco ejercicios en su totalidad, no deja por ello de ser inferior en cada uno de ellos al hombre de oficio: corredor, luchador, etc. Si no fuese más que hombre cultivado, el filósofo sería, como el pentathlonista, segundo en todos los

56 *Rivales,* 138 *b.*
57 138 *c.*
58 135 *c.*
59 Como los demás diálogos apócrifos, los *Rivales* no puede haber sido escrito antes de la época de Aristóteles: siglo III según SOUILHÉ *(Notice,* pp. 110-12), o segunda mitad del IV según CHAMBRY *(Notice,* p. 67). Pero, como ha probado Dupréel, el carácter relativamente tardío de estos diálogos no implica que sean un mero plagio de textos platónicos o incluso aristotélicos (en este sentido, BRUNNECKE, *De Alcibiade II qui fertur Platonis,* Göttingen, 1912, cit. por SOUILHÉ, p. 111), y que no puedan ser utilizados, por tanto, como fuentes autónomas. En efecto, nada impide que una de las fuentes de estos diálogos sean los escritos, hoy perdidos, de los otros socráticos, como Antístenes o Esquines, y que sus autores hayan conocido, incluso, como precisa DUPRÉEL, «todos los escritos originales de los sofistas, o parte de ellos» *(op. cit.,* p. 114, n. 1). Por lo demás, es lo que SOUILHÉ reconoce: «Esas obras hacen revivir parcialmente ante nuestros ojos la actividad intelectual de la Academia y de los *medios más o menos emparentados con la escuela platónica...* Los diálogos pseudoplatónicos pueden darnos idea de un género de literatura que gravitó durante siglos en torno a los nombres de Sócrates y Platón... Nos dan a conocer los temas en boga» (p. X, subrayado nuestro). A este título utilizamos aquí los *Rivales,* como testigo de la atmósfera de pensamiento en la cual, o por relación a la cual, se constituyó la problemática aristotélica.

géneros: superior, sin duda, en conjunto, al común de los atletas, pero inferior en cada actividad particular a los campeones [60]. Sócrates ridiculizará sin trabajo esa concepción con un argumento que, una vez más, parece dirigirse contra Gorgias: «Pues bien, dime: si llegaras a caer enfermo... ¿a quién llamarías a tu casa para recobrar la salud, a ese hombre de segundo orden que es el filósofo, o al médico?» «Llamaría a los dos», responde agudamente el defensor del pentathlonista [61], acordándose sin duda de la complementariedad que Gorgias atribuía al médico y al retor, pero mostrándose así, por desgracia, incapaz de justificar más ampliamente ese punto de vista. Sin embargo, había opuesto a Sócrates poco antes un argumento que no por ser despreciado era efectivamente despreciable: «Me parece, Sócrates, que comprendes bien lo que es el filósofo al compararlo con el atleta de pentathlon. Pues pertenece a su naturaleza no dejarse sojuzgar por asunto alguno, y no llevar ningún estudio hasta la perfección. No quiere, por ocuparse de un solo objeto, situarse en un estado de inferioridad respecto a todos los demás, como los artesanos; quiere tocarlo todo con medida» [62]. Volvemos a hallar aquí el argumento según el cual la competencia, el saber, separan al hombre de la totalidad, argumento asociado al tema platónico del menosprecio de las técnicas, pero en un sentido que no es platónico: en efecto, entre los argumentos de Platón contra las artes jamás encontramos ése; Platón no reprochaba al artesano la reclusión en su especialidad, sino, por el contrario, no recluirse lo bastante, ignorando así su necesaria subordinación al filósofo, único que posee la visión de la totalidad. La especialización, juzgada correcta por Platón, nefasta por el autor de los *Rivales,* es aquí corregida mediante la noción de *medida,* cuya resonancia aristotélica se ha subrayado justamente [63]. Pero si se tratase de un préstamo sería por lo menos inhábil, pues la medida se opone aquí a la perfección y el autor de los *Rivales* ignora manifiestamente la teoría según la cual la justa medida es lo más elevado, lo que le habría permitido poner en boca del interlocutor de Sócrates una defensa más convincente de esa filosofía, universal por ser «mesurada», cuya idea había esbozado. El carácter no platónico de la primera parte del argumento, la incompatibilidad de la «medida» aquí invocada con la teoría que de ella ofrece Aristóteles, permiten ver en esta frase algo distinto de una simple reminiscencia de Platón o de Aristóteles: el eco de una polémica anterior o contemporánea, cuya principal articulación —parece— nos restituye aquí el autor, pese a sus impericias: hay que escoger entre *saber* o *saber hacer* algo y *hablar* de todo, entre una

60 *Rivales,* 135 *e.*
61 136 *cd.*
62 136 *ab.*
63 BRUNNECKE, *op. cit.*

ciencia o un arte parcial y una universalidad que sólo se adquiere al precio de la mediocridad. Antes de suscitar una reflexión acerca del saber, que será quizá lo esencial de la especulación platónica y aristotélica, este problema se plantea aquí en su significación ingenuamente humana: no se puede ser el primero en todos los géneros, no se puede ganar a la vez en la carrera y en la lucha; el hombre es de tal manera que su fuerza y su saber se degradan al extenderse. Es cierto que el planteamiento del problema indicaba al menos el sentido de su solución: hallar un hombre que sea el primero en el conjunto sin ser el segundo en el detalle, que no sacrifique ni la precisión en aras de la totalidad, ni la universalidad en aras de la trascendencia, que sea universal sin ser cualquiera, eminente sin ser limitado, y, para ello, comprometerlo con un arte o una ciencia que aúne la primacía con la amplitud de miras y que hable de todo sin desdeñar cosa alguna. La permanencia de esta problemática, que reaparece como un *leitmotiv,* casi con los mismos términos y provista de una misma trama [64], en textos tan diversos como los que hemos citado, no permite ya poner en duda que los sofistas, Platón y Aristóteles —por hablar sólo de ellos— se han aplicado sucesivamente a solucionarla [65].

Acaso se nos permita ahora reconstruir en su desarrollo histórico una problemática de la cual los *Rivales* nos ofrece tan sólo un esquema retrospectivo. Vemos mejor, a partir de aquí, el sentido preciso del problema: la ciencia buscada, ¿es la ciencia de todas las cosas, o bien la ciencia de una cosa única, pero privilegiada? O también, si convenimos en que la ciencia buscada debe poseer el doble carácter de la universalidad (nada le es extraño al sabio) y de la dominación (todo le está subordinado), podemos ver que dos posiciones extremas se enfrentan: para una de ellas, la ciencia buscada es primera por ser universal; para la otra, es universal por ser primera.

---

[64] Hallamos así el tema del «certamen», de la «lucha por la primacía», en el *Filebo* y los *Rivales,* y, aunque de forma más abstracta, en la distinción aristotélica entre filosofía primera y filosofía segunda.

[65] Sería interesante reconstruir estas cuestiones disputadas, esos clásicos temas de debate, cuyo conocimiento permitiría quizá descubrir hilos conductores o líneas de fuerza insospechadas en la actividad filosófica, aparentemente tan rica y desardenada, de la Atenas del siglo v y principios del IV, copioso conjunto en el cual sólo una ilusión retrospectiva permite aislar individualidades como Platón o Aristóteles, cuya primacía no debió ser reconocida inmediatamente por sus contemporáneos. Más arriba hemos visto otro ejemplo de esas cuestiones disputadas: φύσει τὰ ὀνόματα ἢ θέσει (Cap. II, § 1, p. 102, n. 38). Estas cuestiones se distinguen de aquellas que serán debatidas, en el siglo siguiente, en el seno de la escuela platónica (por ejemplo: ¿se confunde, o no, el número matemático con el número ideal? ¿Es la prudencia una ciencia o una virtud?, etcétera) por su carácter más general y menos escolar: podemos suponer que la enseñanza de los sofistas había sabido interesar en ellas a un amplio público.

La primera concepción es la de la polimatía, a la que van unidos los nombres de Demócrito y los sofistas. «Voy a hablar de todo»: a este célebre comienzo de su tratado *Sobre la Naturaleza* debió Demócrito sin duda, desde la antigüedad, su reputación de polímata [66], y contra él había sido ya utilizado el argumento del pentathlonista, del que nos informa los *Rivales* [67]. De hecho, fueron espontáneamente polímatas todos los primeros pensadores de Grecia, que pretendían hablar de la Totalidad. Heráclito citará, como ejemplos de hombres cuya «polimatía» no ha adiestrado a la inteligencia, a Hesíodo y Pitágoras, Jenófanes y Hecateo de Mileto [68]. Pero fueron los sofistas, y en particular Hipias según el testimonio de Platón, quienes se erigieron en primeros teóricos conscientes de la «polimatía» y la «politecnia».

El fragmento 40 de Heráclito atestigua que, incluso antes del desarrollo de la sofística, las pretensiones de erudición universal habían provocado la burla [69]. Progresivamente nace la idea, que parece hoy de sentido común pero que sólo debió imponerse por experiencia, de que la calidad del saber está en razón inversa de su extensión. Pero si queriendo saberlo todo no se sabe nada, ¿qué habrá que saber para ser filósofo? [70]. Si la filosofía no es la ciencia de todas las cosas, ¿qué tendrá que conocer, para distinguirse de las demás ciencias? Medimos mal la importancia que debieron tener para los pensadores antiguos estas cuestiones que nos parecen hoy ingenuas: y es que les iba en ellas no sólo una definición abstracta de la filosofía, sino la justificación de la actividad filosófica en cuanto oficio autónomo. A una cuestión de este género debió responder Gorgias, que ni podía renunciar al ideal polimático de los Antiguos, ni ignorar las críticas que ese ideal provocaba, y aún menos sin duda, el espectáculo de su efectivo fracaso. Gorgias habría reconocido primero que nadie que el arte supremo no es el imposible arte universal, sino aquel que permite poner de relieve las demás artes [71]. La retó-

---

[66] Fr. 165 Diels, cit. por Sexto EMPÍRICO, *Adv. Math.,* VII, 265. Cfr. CICERÓN, *Acad. Pr.,* XXIII.

[67] Diógenes LAERCIO, IX, 37.

[68] Fr. 40 Diels.

[69] El propio Demócrito se burlará de las «gentes atiborradas de conocimiento» y que están, sin embargo, «desprovistas de razón» (fr. 64 Diels): prueba de que no consideraba que formase él mismo parte de ellas.

[70] «Sobre todo, ¿cuáles son... las ciencias que debe aprender quien se ocupa de filosofía, dado que no debe aprenderlas todas, ni un gran número de ellas?» *(Rivales,* 135 *a).*

[71] Desde este punto de vista, Hipias, posterior a Gorgias, es un representante rezagado del ideal polimático. Pero no puede ponerse en duda que la evolución general de la sofística va desde la polimatía hasta la idea de un arte que sea universal sin confundirse por ello con la posesión de todas las artes. Un pasaje del *Eutidemo* recuerda que los jóvenes sofistas Eutidemo y Dionisodoro comenzaron por desear ser universales (πάσσοφοι) (271 *c*), antes de opinar

rica sería, entonces, el arte buscado; aquel que, sin tener objeto propio, hace valer las demás artes: hablar no se opone a hacer, no es un hacer entre otros, sino que es aquello mediante lo cual el hacer en general toma conciencia de sí como actividad humana y puede, a partir de ahí, ejercer su poder efectivo, que es un poder del hombre sobre el hombre. Hemos desarrollado en otra parte esa concepción gorgiana de la retórica, entendida como «arte de las artes» [72], en el doble sentido de reflexión sobre las artes y de técnica primordial. Platón, sin duda, apuntará hacia esa concepción, tanto al menos como hacia el proyecto pretendidamente socrático de un conocimiento de sí mismo, cuando critique en el *Cármides* la idea de una «ciencia de las ciencias» [73]. Y es, sin duda, un esquema empobrecido de esa misma concepción lo que encontramos de nuevo, bajo el nombre de «cultura», en la segunda parte de la discusión de los *Rivales*.

Gorgias había intentado sustituir la universalidad ilusoria de un saber pretendidamente real por la universalidad real de un saber aparente. Sócrates denunciará, antes de Platón, la impostura moral de un arte que sacrifica la verdad en aras de la omnipotencia, y, al rehusar defenderse ante sus jueces, se negará incluso a poner al servicio de la verdad un arte cuya finalidad era tan profundamente impura. Sin desearlo, proporcionará así un supremo y terrible argumento a los defensores de la retórica: la verdad no se impone por sí misma a unos hombres que acaso no están predestinados a recibirla; incluso lo verdadero necesita el prestigio de la palabra para ser reconocido como tal; lo verosímil puede no ser verdadero, pero lo verdadero no puede nada si antes no es verosímil [74]. Pero si Sócrates suministraba así con su muerte un involuntario apoyo a la doctrina de Gorgias, había asumido y popularizado en su enseñanza un tema apreciado por el retórico, a saber, el menosprecio de los saberes «particulares», y su corolario: la burla hacia el hombre competente, temas que inspiran los diálogos socráticos de Platón y por los cuales se distinguen, sin duda, con la mayor claridad, de la enseñanza propiamente platónica. Al criticar al hombre competente que, como el general del *Laques* o el adivino del *Eutifrón,* ignora —recluido como está en un dominio particular— los fundamentos de su propia ciencia, Sócrates volvía a dar vida, a su modo, al ideal de universalidad de los sofistas, sin recaer por ello ni en las ilusiones de la polimatía ni en los engaños de la retórica. La ciencia arquitectónica no ha de buscarse en la competencia, y tampoco en la apariencia de la competencia, sino en la afirmación, proclamada muy alto, de la no-competencia; dicho de otro modo, en la *ironía* socrática. No hay más que un saber que sea universal, y por ello primero: es el saber del no-saber. Universal lo es de dos maneras: en primer lugar, negativamente, pues no está especificado por ningún objeto particular; pero también, en un sentido ya más positivo, porque pone cada saber en su sitio verdadero, es decir, en su sitio particular, impidiéndole que se identifique abusivamente con la totalidad. Aristóteles recordará esa lección que Sócrates da a un tiempo a polímatas y retóricos: la universalidad buscada no puede ser la universalidad de un saber, real o aparente, sino la de una negación; con más precisión, la de una «crítica», o, como Aristóteles dirá, una «*peirástica*» [75]. Un mismo hombre no puede saberlo todo; pero puede preguntar cualquier cosa acerca de cualquier cosa. Sócrates descubre el único poder legítimamente universal: el de la pregunta; el único arte al que ningún

que con una sola ciencia bastaba: la erística (272 *b*). Platón aludirá a esta última concepción de la sofística cuando defina al sofista como «un atleta del discurso, cuya *especialidad* es la erística» *(Sofista,* 231 *c):* περὶ λόγους... τίς ἀθλητής, τὴν ἐριστικὴν τέχνην ἀφωρισμένος.

[72] Cfr. más arriba, cap. II, 1, al comienzo. La expresión *ars artium* se encuentra en Santo Tomás *(In Anal. post.,* lect. 1, n.° 3, ed. leonina), el cual designa así la dialéctica aristotélica. Santo Tomás anuda así, sin duda inconscientemente, con una tradición «retórica» prearistotélica, que por lo demás pudo transmitirse directamente hasta él mediante la tradición de las «artes liberales».

[73] El Sócrates del *Cármides* critica una concepción según la cual, mientras que «todas las demás ciencias son ciencias de otra cosa que ellas mismas», «la sabiduría es la ciencia de las demás ciencias y de ella misma a la vez» (166 *bc*). Si rechaza dicha concepción, no es tanto en nombre de una concepción «intencional», que vedaría el retorno reflexivo de la ciencia sobre sí misma, como en nombre de una concepción *regional* del saber: «Se define cada ciencia diciendo no sólo que es una ciencia, sino una ciencia particular con un objeto particular» (171 *a*). Así, pues, aquello a que parece apuntarse con el nombre de «ciencia de las ciencias» no es tanto el proyecto de un conocimiento de sí misma cuanto el de una ciencia o un arte universal, tal como pretendían serlo la retórica de Gorgias o la cultura general de Isócrates. Acaso sea éste el lugar de recordar que la idea moderna de *reflexión* es extraña al pensamiento griego: el «conócete a ti mismo» no es, ni siquiera en Sócrates, una invitación al conocimiento de sí (pese a todas las interpretaciones modernas de esta fórmula), sino una exhortación al reconocimiento de nuestros límites; la fórmula sólo puede significar esto: conoce lo que eres, es decir, que eres mortal (cfr. F. Dirlmeier, *Archiv f. Religionswissenschaft,* XXXVI, 1940, p. 290, y J. Moreau, «Contrefaçon de la sagesse», en *Les sciences et la sagesse* (5.° Congreso de las Soc. de Fil. de lengua franc., Burdeos, 1950), pp. 89-92.

[74] A argumentos de este género responden no sólo el *Gorgias* de Platón (especialmente 485 *d* ss.), sino toda la literatura de los discursos llamados *socráticos* (Σωκρατικοὶ λόγοι), que florecerá aún por mucho tiempo en las escuelas surgidas de Sócrates. Como observa Diès a este respecto, no es sólo la vida de Sócrates la que requiere una apología, sino también su muerte, esa muerte para cuya prevención había sido impotente la palabra del filósofo, y que debió parecer ignominiosa a una sociedad tan convencida de la virtud de la palabra que confundía bajo un único vocablo la causa injusta y el discurso defectuoso (ἥττων λόγος). Cfr. Aristófanes, *Nubes,* v. 892 ss.; Platón, *Hip. mayor,* 304 *ab* (A. Dies, *Autour de Platon,* I, p. 172). Se da ahí una especie de proceso póstumo de Sócrates y, a su través, de la filosofía, que la literatura socrática nunca ha ganado definitivamente.

[75] Γ, 2, 1004 *b* 25.

otro puede disputar la primacía: el de plantear cuestiones en el diálogo; dicho de otro modo, la dialéctica [76].

Pero esa minusvaloración retórica, y luego socrática, de la competencia, ese método dialéctico que convierte al primero que se presenta en juez de la competencia de los demás, van a suscitar una reacción que podríamos llamar aristocrática, de la que Platón, oponiéndose en este punto al mismo Sócrates, va a ser, sí no el iniciador, en todo caso el principal artífice. La tesis platónica, preparada por la polémica antirretórica del *Gorgias,* los libros I y II de la *República* y el *Fedro,* llegará a su más clara formulación en los textos, complementarios a este respecto, de los libros VI y VII de la *República,* y del *Político.* El arte supremo, la ciencia primera, no es la retórica, sino la política, ese «arte real» cuya identificación con la sabiduría vacilaba aún el *Eutidemo* en afirmar. A decir verdad, que el «arte real» sea primero es la evidencia misma, ya que, en virtud de su definición, «lo gobierna todo, manda en todo y de todo saca provecho» [77]. Más interesante para nuestros propósitos es la razón que Platón da de esa superioridad del político: como es sabido, reside en el *saber* [78]. Los textos más antiguos de Platón muestran claramente la significación polémica de esa tesis; se opone en primer lugar a la práctica de la democracia ateniense, según la cual el político no es un ciudadano privilegiado, sino el ciudadano cualquiera, al que no distingue, ni debe distinguir, competencia particular alguna a fin de ejercer las magistraturas del Estado; baste recordar aquí las burlas no sólo de Platón, sino ya de Sócrates y los socráticos, contra el sorteo de los magistrados [79], burlas cuya inspiración directamente opuesta a las de Sócrates contra los hombres «competentes» quizá no se haya subrayado lo bastante [80]; recuérdense asimismo las mofas propiamente platónicas contra el principio mismo de las elecciones públicas [81]. En este plano de la polémica, Platón sostiene que la cosa política no es del dominio público, que no cae bajo la competencia de una «opinión» que cualquier retórico podría modificar, sino bajo la de una técnica particular, ella misma fundada en una

76 En efecto, la dialéctica no es tanto el arte de interrogar y responder como el arte *de interrogar* (cfr. *Arg. sofist.,* 11, 172 *a* 18). Pues para responder hay que saber, y la dialéctica no pretende suministrarnos ningún saber. JENOFONTE observa que Sócrates pregunta siempre y *no responde nunca (Memorables,* IV, 4, 10). Cfr. *Arg. sofist.,* 34, 183 *b* 7.

77 Cfr. más arriba, p. 244, n. 4.

78 *Teeteto,* 170 *a; Político,* 292 *c.*

79 JENOFONTE, *Memorables,* I, 2, 9-10. *Dissoi Logoi,* VII, 4.

80 Sócrates no se burla sólo de la competencia ilusoria o pretendida: ni por un momento pone en duda que Laques sea un buen estratega o Eutifrón un auténtico adivino.

81 *Gorgias,* 455 *b* ss.

ciencia, como ocurre, por ejemplo, con la medicina [82]. Pero en este punto Platón no puede haber sido enteramente insensible al argumento de Gorgias: decir que la política es un arte entre otros, significa ignorar lo que ese arte tiene, si así puede decirse, de particular, que es su propósito de universalidad; el político no debe estar especializado en nada si quiere conservar la visión de conjunto. Gorgias pensaba que no hay un objeto político propio, porque la política concierne a las relaciones del hombre con el hombre y, siendo así, penetra la actividad humana en su conjunto. Platón piensa, de un modo algo diferente, que el jefe es quien capta la Idea del Todo para poder asignar a cada cual el lugar que le es propio. En ambos casos, la política supone una visión «sinóptica» y excluye la especialización. Pero las consecuencias que Gorgias y Platón extraen de esa misma exigencia son contrarias: para Gorgias, es la ciencia en cuanto tal la que especializa, y, por tanto, la política no será cuestión de ciencia, sino de opinión. Platón estima posible, al contrario, unir la competencia y la universalidad. Como observará en varias ocasiones Aristóteles [83], Platón restaura a su modo el proyecto —cuya vanidad había mostrado Gorgias— de una ciencia universal. Pero, a fin de designar dicha ciencia, emplea paradójicamente el término mismo que, quizá para Gorgias y en todo caso para Sócrates, debía resumir la imposibilidad misma de ese ideal de universalidad por medio del saber: el término de *dialéctica.* La dialéctica no es ya en Platón lo que en Sócrates representaba: el saber del no-saber; menos aún es lo que la retórica era en Gorgias: el sustitutivo de la competencia. Platón es el único filósofo para quien la dialéctica no se opone a la ciencia; técnica de persuasión en los retóricos, instrumento de crítica en Sócrates, la dialéctica se oponía, como lo hará más tarde en Aristóteles, a la competencia de los doctos; especie de cultura general, con la opinión como materia y la verosimilitud como fin, se oponía a la ciencia de la cosa. Platón es el único que cree poder triunfar sobre esa disociación: en él, el dialéctico se opone tan poco al sabio que resulta ser el hombre supremamente competente; la dialéctica se opone tan poco a la ciencia que es «el pináculo y broche final de las ciencias» [84].

Tal es —desde el punto de vista que aquí nos ocupa— el principal carácter del programa trazado por Platón en los libros VI y VII de la *República* para la educación de los guardianes de la ciudad: a fin de convertirse en dialécticos, no deberán volver las espaldas a la ciencia, sino, por el contrario, sumergirse en ella, remontar sus distintos grados. Lo requerido por el político no es una técnica

82 Frecuentes comparaciones entre política y medicina en el *Gorgias:* 477 *e*-478 *d,* 505 *a,* 521 *e*-522 *a,* etc.

83 Cfr. más arriba, cap. II, § 4.

84 *Rep.,* VII, 534 *c.*

formal de persuasión, y ni siquiera una cultura general, sino un «saber enciclopédico». La perspectiva sinóptica, que todo el mundo reconoce ser necesaria al ejercicio del poder, no se obtiene aquí a expensas de la competencia, sino que se confunde con la competencia íntegra. Pero el problema está, entonces, en saber por qué Platón designa esa competencia suprema con el mismo nombre, *dialéctica,* que designa y designará, en sus precedesores como en sus sucesores, un conjunto de reglas cuya práctica hace inútil y excluye el *saber.* Pues el vocablo *dialéctica* sigue significando en el vocabulario platónico, pero ahora asociado a la idea de ciencia, aquel ideal de universalidad que la retórica gorgiana y la dialéctica socrática habían juzgado incompatible con el carácter parcelador de la ciencia.

Mostrar cómo, remontándose más atrás de Sócrates y Gorgias, Platón regresa en cierto sentido a la polimatía de los Antiguos, cómo reconcilia saber y universalidad en el proyecto restaurado de una ciencia universal, equivaldría a resumir todo el platonismo. Circunscribiéndonos al esquema simplificado de los *Rivales,* digamos tan sólo que Platón representa, por respecto al problema de la definición de la sabiduría, la tercera de las posiciones enfrentadas: aquella que define la sabidura como ciencia universal, por ser primera. Ciertamente, el filósofo no puede saberlo todo ni saber hacer todo, pero conoce lo mejor, y su tarea es hacer a los hombres excelentes (βελτίστους) [85]. Un saber particular, pero eminente, y, por ello, y en virtud de su valor fundamentante, mediatamente universal: así es como resulta ser, a fin de cuentas, la filosofía para Platón. El proyecto de hacer mejores a los hombres supone la ciencia del bien y del mal, recuerda los *Rivales* [86]. De forma más abstracta, la *República,* y antes el *Eutidemo,* presentaban la dialéctica como la ciencia del Bien, que es aquello por respecto a lo cual todo lo demás es. Vemos por qué el filósofo no necesita ahora conocerlo todo, sino sólo lo único necesario: la Idea del Bien [87]. Quien conoce el fin conoce los medios. Sólo el dialéctico conoce lo que es bueno hacer, aquello por lo que las cosas son buenas. Su arte, que ahora es al mismo tiempo una ciencia, es arquitectónico, porque no es sólo primero, sino fundamentador. Su ciencia no es la imposible ciencia de todas las cosas, sino —y esto reconcilia de antemano la necesaria particularidad del saber con la universalidad de la exigencia filosófica— la ciencia del principio de todas las cosas. Siendo así, la dialéctica platónica deja de aparecer bajo el aspecto solamente «enciclopédico» que parecían acreditar los pasajes pedagógicos de los libros VI y VII de la *República;* la jerarquía de las ciencias no se resume en la más elevada de todas, sino que en ella se suprime y se perfecciona a la vez; sin duda, el dialéctico debe formarse en la escuela de las diversas ciencias —lo que bastaría para distinguir su arte de la técnica puramente formal de los sofistas—, pero esas ciencias, precisamente, no son sino la escuela, la propedéutica de la dialéctica. El primer término de la serie de las ciencias supone los términos anteriores, pero es trascendente a la serie. La dialéctica supone la polimatía, pero la sobrepasa —o más bien la domina—, sin por ello recurrir a las ilusorias superioridades de la apariencia o a los triunfos fáciles de la ironía.

[85] *Rivales,* 137 *c.* Cfr. *Fedón,* 97 *d; Gorgias,* 465 *a* (donde el conocimiento de lo mejor distingue al filósofo del retórico).

[86] 137 *c.*

[87] Cfr., además de los textos clásicos de la *República* y el texto ya citado del *Eutidemo, Menexeno* 246 *e; Cármides,* 174 *cd; Alcibiades II,* 145 *ce.*

No podemos tratar aquí de mostrar cómo, mediante su teoría de las Ideas y su concepc.ión de la Idea de Bien, el platonismo clásico resuelve ese problema de una ciencia que sea a la vez particular —es decir, una ciencia— y universal —es decir, una filosofía—. Pero si hemos rememorado aquí esa problemática que, en el tiempo de Aristóteles, debía ser ya tradicional, es porque se trata del lugar privilegiado desde donde puede captarse mejor, en su común origen, el proyecto aristotélico de una ciencia del ser en cuanto ser y la concepción aristotélica de la dialéctica.

* * *

Se ha subrayado hace mucho la dualidad de inspiración y de proyecto de la metafísica aristotélica. Suárez oponía ya, en sus *Disputationes metaphysicæ* [88], las dos definiciones que de la metafísica proponía Aristóteles: unas veces ciencia del ser en cuanto ser, en la generalidad de sus determinaciones [89], y otras ciencia del principio del ser, o sea, de lo que hay de primero en el ser [90]; por una parte, ciencia universal, referida a un ser al que su generalidad impide ser un género; por otra parte, ciencia particular, referida a un género particular del ser, aunque eminente (τιμιώτατον) [91]. Es cosa también sabida cómo esa oposición, presente en los textos de Aristóteles, latente en un comentarismo que las más de las veces procurará enmascararla, irá siendo academizada progresivamente, antes de que Wolff y Baumgarten la reasuman en la distinción, desde entonces clásica, entre una *metaphysica generalis,* referida al *ens commune,* y una *metaphysica specialis,* referida al *summum ens,* es decir, a Dios [92].

[88] I.ª pars., disp. I, sect. 2.

[89] Cfr., sobre todo, Γ, I, 1003 *a* 21 ss.

[90] Cfr. A, 1, 981 *b* 28; 2, 982 *b* 2; y, de forma más elaborada, como ciencia del primer ente, asimilada ahora a la teología, E, 1, 1026 *a* 19.

[91] E, 1, 1026 *a* 21.

[92] Según FISLER *(Wörterbuch der philosophischen Begriffe,* 4.ª ed., *sub v.),* el autor de esta distinción sería un tal MICRAELIUS *(Lexicon philosophicum,* 1653). Pedro FONSECA caracteriza ya la *metaphysica generalis* y lo que la dis-

Es sabido, por último, cómo W. Jaeger, utilizando ese esquema a fin de proyectar retrospectivamente alguna claridad sobre los ambiguos textos de donde había salido, verá en la oposición entre ontología y teología la clave de las contradicciones y de la evolución del pensamiento de Aristóteles.

Pero antes de convertirse, con Wolff, en esquema académico, o, con W. Jaeger, en instrumento de interpretación retrospectiva, esa oposición ha sido vivida por Aristóteles no sólo en el diálogo interior de su propio pensamiento, sino además en la polémica con sus contemporáneos. No cabe duda de que la oposición docta entre una concepción *teológica* y otra *ontológica* de la metafísica tiene su origen y, en definitiva, su sentido, en esa tensión entre la primacía y la universalidad, en esa competición entre lo esencial y lo cualquiera, que, como hemos visto, habían marcado con tanta fuerza la sensibilidad, no sólo filosófica sino política, de los hombres del siglo v. Si lo que hemos dicho es exacto, la oposición entre ontología y teología, como la oposición entre opinión y ciencia, o entre la retórica y el «oficio», reproducen efectivamente, en otro plano, la oposición entre democracia y aristocracia. ¿Qué hay de extraño en esas convergencias? ¿Qué hay de extraño en que la prehistoria de la metafísica nos lleve a un nudo de problemas en que política, filosofía, reflexión sobre la palabra y sobre el arte, remitan significativamente unas a otras en un complejo indisociable? ¿Qué hay de extraño en que el proyecto de una ciencia del ser en cuanto ser, que en seguida llegó a parecer abstracto —cuando se olvidaron sus resonancias humanas—, tome su origen y en cierto modo su savia de un debate en el que se trataba de la condición y vocación, indisolublemente teórica, técnica y política, del hombre en cuanto hombre?

La problemática cuya historia hemos intentado recordar podría resumirse, a fin de cuentas, en un conjunto de cuestiones, en cuya convergencia —podría decirse— está el problema mismo de la metafísica de Aristóteles. ¿Es el filósofo el hombre «cualquiera», el hombre en cuanto hombre, o bien el mejor de los hombres? ¿Es su objeto el ser cualquiera, es decir, el ser en cuanto ser, o bien el género más eminente del ser? ¿Pertenece el ser al dominio público, siendo aludido por la más modesta de nuestras palabras, o bien tan sólo se desvela, en su «maravillosa trascendencia», a la intuición de adivinos o reyes? ¿Es el discurso del filósofo —por último— la palabra de un hombre meramente hombre, que habría renunciado a interpelar al ser como teólogo, físico o matemático, o bien la palabra altiva de quien, siendo primero en todos los géneros, se hallaría en connivencia con los dioses?

tingue de la teología, precisando que la primera se refiere al *ens quatenus est commune Deo et creaturis (In Metaph.*, Lyon, 1591, 490-504). Acerca de esta distinción, véase también BAUMGARTEN, *Metaphysica,* 2.ª ed., 1743, 1-3.

Los capítulos anteriores han mostrado suficientemente que Aristóteles nunca resolvió del todo esas preguntas: tan pronto insistió en la trascendencia del saber filosófico [93], tan pronto en el carácter «común» de su objeto [94]. Es cierto que en un pasaje de la *Metafísica* vimos cómo Aristóteles planteaba claramente el problema cuyo origen y alcance reconocemos ahora, resolviéndolo en un sentido que podríamos llamar platónico: «Podríamos preguntarnos si la filosofía primera es universal o si trata de un género particular y de una sola realidad... Respondemos que... si existe un Ser inmóvil, la ciencia de dicho Ser debe ser anterior, y debe ser la filosofía primera; de tal modo, ella es también universal *porque* es primera» [95]. La ontología sería una protología: ciencia del fundamento, sería —como la ciencia del Bien en Platón— a un tiempo ciencia de lo mejor y ciencia del Todo, o, mejor dicho, ciencia del Todo por ser ciencia de lo mejor. Pero ya tuvimos ocasión de preguntarnos si tales declaraciones de Aristóteles no serían programáticas, más bien que representantes de una solución efectiva. Si bien trazan el ideal de la solución, cuyo modelo ofrecía ya el platonismo, no son suficientes —a falta de una elucidación del *porqué,* es decir, de la eficacia fundamental de lo primero— para aportar la realidad de esa solución.

Este carácter del proceso de investigación ontológica —laborioso caminar, más que saber absoluto— no es algo meramente impuesto a Aristóteles, y el intérprete no se ve obligado a oponerlo a las intenciones del filósofo simplemente desde fuera. El propio Aristóteles ha reflexionado acerca de su mismo proceso efectivo de investigación, dándose cuenta de que tenía más que ver con la dialéctica de los sofistas o de Sócrates que con aquella ciencia del Bien, universal por ser primera, que Platón llamaba también dialéctica en virtud de un audaz cambio del sentido habitual del término. Recíprocamente, al reflexionar en el *Organon* sobre el proceso dialéctico, Aristóteles insistirá, al mismo tiempo que en las limitaciones de dicho método, en la universalidad de sus objetivos; de esta suerte, estará muy próximo a reconocer, a la vez que su oposición al discurso demostrativo, su extraño parentesco con la investigación ontológica.

3. DEBILIDAD Y VALOR DE LA DIALÉCTICA

Aunque la palabra dialéctica no se pronuncie en ellas, las primeras líneas del *De partibus animalium* son las que mejor nos aclaran

[93] Por ejemplo, A, 2, 982 *a* 12: «El conocimiento sensible es común a todos; de este modo..., nada tiene de filosófico.»

[94] «El ser es común a todas las cosas» (Γ, 3, 1005 *a* 27); cfr. B, 3, 998 *b* 20; I, 2, 1053 *b* 20.

[95] E, 1, 1026 *a* 23-31.

Es sabido, por último, cómo W. Jaeger, utilizando ese esquema a fin de proyectar retrospectivamente alguna claridad sobre los ambiguos textos de donde había salido, verá en la oposición entre ontología y teología la clave de las contradicciones y de la evolución del pensamiento de Aristóteles.

Pero antes de convertirse, con Wolff, en esquema académico, o, con W. Jaeger, en instrumento de interpretación retrospectiva, esa oposición ha sido vivida por Aristóteles no sólo en el diálogo interior de su propio pensamiento, sino además en la polémica con sus contemporáneos. No cabe duda de que la oposición docta entre una concepción *teológica* y otra *ontológica* de la metafísica tiene su origen y, en definitiva, su sentido, en esa tensión entre la primacía y la universalidad, en esa competición entre lo esencial y lo cualquiera, que, como hemos visto, habían marcado con tanta fuerza la sensibilidad, no sólo filosófica sino política, de los hombres del siglo v. Si lo que hemos dicho es exacto, la oposición entre ontología y teología, como la oposición entre opinión y ciencia, o entre la retórica y el «oficio», reproducen efectivamente, en otro plano, la oposición entre democracia y aristocracia. ¿Qué hay de extraño en esas convergencias? ¿Qué hay de extraño en que la prehistoria de la metafísica nos lleve a un nudo de problemas en que política, filosofía, reflexión sobre la palabra y sobre el arte, remitan significativamente unas a otras en un complejo indisociable? ¿Qué hay de extraño en que el proyecto de una ciencia del ser en cuanto ser, que en seguida llegó a parecer abstracto —cuando se olvidaron sus resonancias humanas—, tome su origen y en cierto modo su savia de un debate en el que se trataba de la condición y vocación, indisolublemente teórica, técnica y política, del hombre en cuanto hombre?

La problemática cuya historia hemos intentado recordar podría resumirse, a fin de cuentas, en un conjunto de cuestiones, en cuya convergencia —podría decirse— está el problema mismo de la metafísica de Aristóteles. ¿Es el filósofo el hombre «cualquiera», el hombre en cuanto hombre, o bien el mejor de los hombres? ¿Es su objeto el ser cualquiera, es decir, el ser en cuanto ser, o bien el género más eminente del ser? ¿Pertenece el ser al dominio público, siendo aludido por la más modesta de nuestras palabras, o bien tan sólo se desvela, en su «maravillosa trascendencia», a la intuición de adivinos o reyes? ¿Es el discurso del filósofo —por último— la palabra de un hombre meramente hombre, que habría renunciado a interpelar al ser como teólogo, físico o matemático, o bien la palabra altiva de quien, siendo primero en todos los géneros, se hallaría en connivencia con los dioses?

tingue de la teología, precisando que la primera se refiere al *ens quatenus est commune Deo et creaturis (In Metaph.*, Lyon, 1591, 490-504). Acerca de esta distinción, véase también Baumgarten, *Metaphysica*, 2.ª ed., 1743, 1-3.

Los capítulos anteriores han mostrado suficientemente que Aristóteles nunca resolvió del todo esas preguntas: tan pronto insistió en la trascendencia del saber filosófico [93], tan pronto en el carácter «común» de su objeto [94]. Es cierto que en un pasaje de la *Metafísica* vimos cómo Aristóteles planteaba claramente el problema cuyo origen y alcance reconocemos ahora, resolviéndolo en un sentido que podríamos llamar platónico: «Podríamos preguntarnos si la filosofía primera es universal o si trata de un género particular y de una sola realidad... Respondemos que... si existe un Ser inmóvil, la ciencia de dicho Ser debe ser anterior, y debe ser la filosofía primera; de tal modo, ella es también universal *porque* es primera» [95]. La ontología sería una protología: ciencia del fundamento, sería —como la ciencia del Bien en Platón— a un tiempo ciencia de lo mejor y ciencia del Todo, o, mejor dicho, ciencia del Todo por ser ciencia de lo mejor. Pero ya tuvimos ocasión de preguntarnos si tales declaraciones de Aristóteles no serían programáticas, más bien que representantes de una solución efectiva. Si bien trazan el ideal de la solución, cuyo modelo ofrecía ya el platonismo, no son suficientes —a falta de una elucidación del *porqué,* es decir, de la eficacia fundamental de lo primero— para aportar la realidad de esa solución.

Este carácter del proceso de investigación ontológica —laborioso caminar, más que saber absoluto— no es algo meramente impuesto a Aristóteles, y el intérprete no se ve obligado a oponerlo a las intenciones del filósofo simplemente desde fuera. El propio Aristóteles ha reflexionado acerca de su mismo proceso efectivo de investigación, dándose cuenta de que tenía más que ver con la dialéctica de los sofistas o de Sócrates que con aquella ciencia del Bien, universal por ser primera, que Platón llamaba también dialéctica en virtud de un audaz cambio del sentido habitual del término. Recíprocamente, al reflexionar en el *Organon* sobre el proceso dialéctico, Aristóteles insistirá, al mismo tiempo que en las limitaciones de dicho método, en la universalidad de sus objetivos; de esta suerte, estará muy próximo a reconocer, a la vez que su oposición al discurso demostrativo, su extraño parentesco con la investigación ontológica.

3. Debilidad y valor de la dialéctica

Aunque la palabra dialéctica no se pronuncie en ellas, las primeras líneas del *De partibus animalium* son las que mejor nos aclaran

[93] Por ejemplo, A, 2, 982 *a* 12: «El conocimiento sensible es común a todos; de este modo..., nada tiene de filosófico.»

[94] «El ser es común a todas las cosas» (Γ, 3, 1005 *a* 27); cfr. B, 3, 998 *b* 20; I, 2, 1053 *b* 20.

[95] E, 1, 1026 *a* 23-31.

la función y los límites de la dialéctica según Aristóteles. «En todo género de especulación y búsqueda, tanto en la más trivial como en la más elevada, parece que hay dos clases de actitud; podríamos llamar a la primera ciencia de la cosa (ἐπιστήμην τοῦ πράγματος), y a la otra una especie de cultura (παιδείαν τινά), pues es propia del hombre cultivado la aptitud para emitir un juicio (κρῖναι) pertinente acerca de la manera, correcta o no, conforme a la cual se expresa quien habla. Pues es esa cualidad la que pensamos que pertenece al hombre dotado de cultura general (τὸν ὅλως πεπαιδευμένον), y el resultado de la cultura (τὸ πεπαιδεῦσθαι) es precisamente esa aptitud. Debe añadirse, ciertamente, que este último hombre es capaz de juzgar (κριτικόν), según creemos, él solo —por así decir— acerca de todas las cosas, mientras que el otro sólo es competente en una naturaleza determinada (περὶ τινος φύσεως ἀφωρισμένης)» [96].

Este texto resume muy bien el debate evocado por nosotros entre competencia y universalidad. Pero la originalidad de Aristóteles radica en que no toma partido por una de esas exigencias. Ambas son igualmente legítimas: no era de esperar que Aristóteles desvalorizase la exigencia científica en un texto que sirve de prólogo a toda su obra biológica; pero es más raro verlo hacer, en ese mismo lugar, el elogio de la cultura general, sobre todo si pensamos que los contemporáneos no podían dejar de ver en tal elogio una rehabilitación de los sofistas y los retóricos [97]. A decir verdad, da la impresión aquí que la cultura general posea valor, no tanto por sí misma, sino en cuanto que se nutre de las insuficiencias de la ciencia de la cosa. La ciencia es «exacta», como dirá en otros lugares Aristóteles [98], pero tiene el inconveniente de referirse sólo a «una naturaleza determinada», ignorando por tanto la relación de esa naturaleza con las demás y, en definitiva con el todo. La cultura, por su parte, tiene la ventaja de ser general, pero tiene el inconveniente de no ser un saber; en otro texto, Aristóteles opondrá «los hombres cultivados» a «los que saben» [99], como aquí la παιδεία a la ἐπιστήμη. Así pues, la generalidad de esa cultura ¿tiene por contrapartida su vacuidad? Es sabido que, en otro lugar, Aristóteles no vacilará en extraer una consecuencia de ese tipo [100]. Pero aquí la cultura se salva por su misma generalidad; permite «juzgar» cualquier discurso; autoriza a quien la posee a «juzgar» legítimamente de cualquier cosa; tiene una función

96 *Part. animal.*, I, 1, 639 *a* 1-10.

97 Es imposible dejar de oponer este texto al de *Los Rivales*, donde el hombre culto era ridiculizado, al ser segundo en todos los géneros.

98 Cfr. A, 2, 982 *a* 27; M, 3, 1078 *a* 10; *De Anima*, I, 1, 402 *a* 2; *Top.*, II, 4, 111 *a* 8.

99 *Pol.*, III, 11, 1282 *a* 6.

100 Cfr. *Et. Eud.*, I, 8, 1217 *b* 21.

crítica universal, aunque habría que precisar: una función crítica que sólo es universal porque se contenta con ser crítica, es decir, con juzgar el discurso de otro, no presentándose ella misma como un discurso añadido a otros discursos.

Dicho con más precisión: el discurso del hombre cultivado no es el discurso del sabio. Difiere de él porque es *crítico*, expresión que aquí debe tomarse exactamente en el sentido negativo que hoy le damos, según el cual lo crítico se opone —podríamos decir— a lo orgánico, como lo negativo a lo positivo. Decir que el hombre cultivado «juzga» el discurso del biólogo no puede significar que, mediante una especie de juicio de segundo grado, vaya a decidir acerca de la verdad o la falsedad de las proposiciones enunciadas por este último: tal interpretación sólo podría fundarse en el doble sentido, judicial y judicativo, que damos hoy a la palabra *juicio*. El griego κρίνειν sólo tiene el primero de esos dos sentidos: así pues, hablar de la función crítica de la cultura significa que ésta tiene poder para condenar, pero no para decir. Así como el tribunal no tiene por qué otorgar elogios a los hombres de bien, así tampoco el hombre cultivado tiene por qué extender certificados de competencia: por lo demás, sólo una competencia eminente —que no posee— le permitiría entender de eso. Por contrapartida, sin ser competente él mismo, tiene el poder maravilloso de reconocer y denunciar la incompetencia de los demás. Pero —se dirá— ¿acaso no hace falta conocer la verdad acerca de un tema dado para poder tachar de incompetente a quien habla de él? Ello no es necesario, pues la falsedad del contenido acaba siempre por traducirse en un vicio de forma, y de ese vicio puede el hombre cultivado, sin saber nada, juzgar legítimamente. Ese carácter formal de la crítica, correlato de su universalidad, queda expresado por dos veces en el mismo texto del *De partibus animalium*. El juicio del hombre cultivado no se refiere a la verdad del discurso, sino a su forma «bella o no bella» (καλῶς ἢ μὴ καλῶς) [101]. Más adelante, Aristóteles insiste con mayor claridad aún acerca de la tarea que asigna al hombre cultivado: «Es evidente que incluso la investigación acerca de la naturaleza debe comportar ciertos *límites* (ὅρους), por relación a los cuales se juzgará acerca de la *forma de las demostraciones* (τὸν τρόπον τῶν δεικνυμένων), sin preguntarse cuál es la verdad, si es así o de otro modo» [102]. Y Aristóteles pasa a enumerar algunos de los problemas que se le plantearán, de esta suerte, al hombre cultivado, a propósito de la ciencia de la

101 *Part. animal.*, I, 1, 639 *a* 5. Hay que dar a estos términos, sin duda, un sentido más general que el estético. Pero el hecho de que Aristóteles no emplee el adverbio ἀληθῶς muestra que piensa en una cualidad formal del discurso, y no en su contenido de verdad.

102 639 *a* 12.

afirmada de entrada sin embargo, según hemos visto [107], como carácter esencial de esta última. La función crítica, por su parte, deriva inmediatamente de la naturaleza interrogativa de la dialéctica [108], tal y como Sócrates la había practicado ya. Pero ahora vemos mejor su vínculo con la universalidad de la perspectiva dialéctica: la crítica es universal tan sólo porque no es un saber; Aristóteles hace una teoría de esa verdad trivial, ya experimentada por Sócrates, conforme a la cual no es preciso ser tan sabio para interrogar como para responder, siendo posible mostrar, sin saber nada uno mismo, que el otro no sabe nada: «La dialéctica [en cuanto que es una crítica]...

[107] Cfr. el comienzo de este capítulo.

[108] A decir verdad, la crítica es presentada por Aristóteles solamente como una «parte de la dialéctica» *(Arg. sofist.,* 8, 169 *b* 25; 11, 171 *b* 4). Sin embargo, representa el único rostro auténticamente legítimo de ella. Cuando la dialéctica no se contenta con refutar, o, dicho de otro modo, cuando el silogismo dialéctico pretende una conclusión positiva y no negativa, sólo concluye *en apariencia* y, desde este punto de vista, es indiscernible del razonamiento sofístico. La dialéctica puede mostrar que quien pretende saber no sabe: ése es su papel *crítico.* Pero también puede explotar la ignorancia del adversario, en vez de denunciarla: en ese caso, es «capaz de probar una conclusión falsa debido a la ignorancia de quien proporciona la respuesta» (8, 169 *b* 26); y si su conclusión es casualmente verdadera, «no es más que una apariencia apropiada a la cosa de que se trata» (169 *b* 22. Acerca del sentido de esta reserva, cfr. más arriba, cap. II, § 4, p. 209, n. 398, a propósito del argumento de Brysón sobre la cuadratura del círculo). En resumen, la dialéctica refuta realmente (y entonces es *crítica);* pero sólo demuestra *en apariencia,* tanto en el caso de una conclusión verdadera como en el de una falsa (que no es, entonces, más que verosímil). Así, pues, la dialéctica es legítima en cuanto niega, erística en cuanto negaba: además de su función crítica, «se le exige», admite, «a la dialéctica, socrática; en virtud del segundo, de la retórica de los sofistas; pero Aristóteles reconoce al primero de esos usos el poder universal que los retóricos atribuían al segundo, e incluso reconoce al segundo un valor relativo que Sócrates le negaba: además de su función crítica, «se le exige», admite «a la dialéctica, *en razón de su parentesco con la sofística,* no sólo ser capaz de experimentar el valor del adversario de un modo dialéctico, sino también *parecer* que se conoce la cosa en discusión» (34, 183 *b* 1). Así, pues, mientras que el primero de dichos usos es inmediatamente legítimo, el segundo lo sería tan sólo a condición de presentarse tal cual es, o sea, como un arte de la apariencia —negándose entonces a sí mismo, pues es propio de la apariencia no presentarse tal cual es. Aunque Aristóteles no extrae nunca expresamente tal consecuencia, comprendemos a partir de todo ello que el uso *aparentemente* positivo de la dialéctica está a un paso de identificarse con su uso crítico. Volveremos a encontrar esa dualidad de sentido, e idéntico corrimiento de un sentido a otro, en la terminología kantiana: la dialéctica es a la vez, de un lado, «lógica de la apariencia», es decir, «arte de suscitar dogmáticamente una apariencia» *(Crít. r. pura,* «Lógica trascendental», Intr., IV, *ad fin.),* pero, además, «crítica de la apariencia» *(ibid.,* III, *ad fin.).* Pero «descubrir la apariencia» es al mismo tiempo «impedir que nos engañe» («Dialéctica trascendental», Intr., I, *ad fin),* de tal modo que, a fin de cuentas, si se entiende por «lógica de la apariencia» no sólo el arte mismo de producir dicha apariencia, sino una reflexión sobre ese arte, como ocurre con Aristóteles, entonces «lógica de la apariencia» y «crítica de la apariencia» estarán a un paso de identificarse.

es una disciplina que puede poseerse incluso sin poseer la ciencia. Es posible, en efecto, hasta para quien no tiene ciencia, proceder al examen (πειρᾶν) de quien no tiene la ciencia de la cosa... De ahí que todos los hombres, incluso los ignorantes, hagan uso en cierto modo de la dialéctica y de la crítica (τῇ πειραστικῇ); pues todos ellos, hasta cierto punto, se esfuerzan por poner a prueba a los que pretenden saber» [109]. En este tema, Aristóteles no hace más que sistematizar, justificándolo, el uso socrático de la dialéctica. Pero extrae de él, directamente, una consecuencia que no habrían repudiado los sofistas: «Vemos, pues, que la crítica no es la ciencia de ningún objeto determinado. Por ello, asimismo, se relaciona con todas las cosas» [110]. Negar lo particular significa remitirse a lo universal, o, como dice Aristóteles, afirmar «probablemente» lo universal. Así se justifican, a la vez, el carácter universal de la negación y —como contrapartida— el carácter negativo de las afirmaciones dialécticas acerca de lo universal. Ahora bien, hemos visto que, cuando la universalidad sobrepasa la unidad genérica, salimos del discurso científico para ingresar en un tipo de discurso que es, precisamente, el discurso dialéctico [111]. La contrapartida de la negación aristotélica de una ciencia universal es el reconocimiento de que sólo puede hablarse dialécticamente, es decir, negativamente, acerca de la totalidad [112].

Vale la pena detenerse a considerar la manera como Aristóteles confirma, a pesar de la crítica platónica, la vocación universal de una dialéctica opuesta a la ciencia. Esa confirmación ilustra, en efecto, el esbozo de un cambio de sentido de la negación que —según una filiación totalmente extraña al platonismo— anuncia un tema que sólo alcanzará su desarrollo pleno en el neoplatonismo. La particularidad de la posición de Aristóteles consiste en que él considera en el buen sentido las imperfecciones —reconocidas de antemano— propias de la dialéctica, transmutando dichas imperfecciones en privilegios. Hemos visto que Aristóteles asociaba con frecuencia los

[109] *Arg. sofist.,* 11, 172 *a* 22 ss., 172 *a* 30 ss.

[110] *Ibid.,* 11, 172 *a* 27. Cfr. *Tóp.,* I, 2, 101 *b* 3: *«En razón de su naturaleza investigadora* (ἐξεταστική), la dialéctica nos abre camino a los principios de *todas* las investigaciones.»

[111] Cfr. más arriba, cap. II, § 4, p. 202 ss.

[112] Nótese a este respecto la formulación negativa del principio más universal de todos: el de contradicción. «Es *imposible* que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca a la vez al mismo sujeto y bajo el mismo respecto» (Γ, 3, 1005 *b* 19). Este principio sólo tiene sentido *polémico:* no aparece más que cuando es negado, no se establece sino en contra de un adversario, real o ficticio. Incluso si los negadores del principio de contradicción no hubiesen existido históricamente, Aristóteles habría tenido que inventarlos, en razón de las necesidades de su justificación *dialéctica* del principio, la única posible, dada su generalidad.

adjetivos *dialéctico* y *vacío*[113]; pero la vacuidad de la dialéctica garantiza su universalidad. Cuando quiere minusvalorar el razonamiento dialéctico —lo que sucede siempre que lo compara con el razonamiento científco—, Aristóteles le reprocha que concluye a partir de principios demasiado amplios, no apropiados, por ello, al objeto de la demostración. Pero cuando quiere rehabilitar la dialéctica, vemos que esa misma imperfección se convierte en una ventaja: la propiedad del razonamiento científico encierra al sabio en un solo género, mientras que el dialéctico se mueve en todos ellos, o, más exactamente, más allá de todos los géneros. Cuando el razonamiento concluye en virtud de principios que no son «propios», puede decirse, según el punto de vista en que uno se coloque, que tales principios son impropios, o que esos principios son comunes; son impropios, si consideramos que el discurso no debe evadirse del género, pero son oportunamente comunes si consideramos que se refieren a una totalidad cuya extensión no puede dejarse identificar con la unidad de un género. Ahora bien: hemos visto que la reflexión acerca de los fundamentos de la ciencia implicaba que, en un momento u otro, había que salir de los principios propios a fin de alcanzar su fundamento último, es decir, los principios comunes[114]. Esta superación de la particularidad genérica, ilegítima desde el punto de vista de la ciencia, pero exgida por la reflexón sobre la ciencia, sólo podrá ser obra del dialéctico. Esa paradójica transmutación de la impropiedad en comunidad, de la vacuidad en universalidad, y, en definitiva, del verbalismo retórico en instrumento de crítica y, de tal suerte, en jurisdicción suprema, es, según creemos, el descubrimiento propio de Aristóteles. Se trata de una etapa capital en el camino que, paralelo al del *Parménides* de Platón pero sin confundirse en absoluto con él[115], conduce desde la erística de los sofistas a la teología negativa de los neoplatónicos. Aristóteles es el primero que, insistiendo a la vez sobre el carácter negativo de las proposiciones dialécticas y sobre su carácter universal —reivindicado por los sofistas—, y afirmando el profundo vínculo de esos dos caracteres, ya presentido por Sócrates, parece haber convertido la negación en mediación hacia la unidad. El fue el primero en reconocer que los principios comunes son «como las negaciones»[116], y que ése es el carácter que les permite no referirse «a una naturaleza y género determinados», como la afirmación científica, sino «a la totalidad» (κατὰ πάντων). Lo negativo se convierte, por vez primera, en índice de una posibilidad indefinida: se trueca en apertura a la totalidad.

113 Cfr. cap. II, § 1, pp. 97-98, y § 4, p. 203.
114 Cfr. más arriba, cap. II, § 4.
115 Sobre el papel del *Parménides* en este pasaje, cfr. la discusión de E. BRÉHIER, *Sophia,* 1938, pp. 33-38. *(Et. de philos. antique,* pp. 232-236).
116 *Arg. sofist.*, 11, 172 *a* 38.

Pero si bien Aristóteles anuncia indiscutiblemente en este punto fórmulas neoplatónicas, conviene señalar con no menor insistencia que no ha llevado hasta el final esa revolución que permitirá afirmar a Proclo que «es más hermoso atenerse a las negaciones»[117]. Comentando los textos neoplatónicos, Bréhier escribe que, si es cierto que «hacer de un término el sujeto de una proposición, significa por ello mismo subordinarlo [a un género], convertirlo de algún modo en prisionero[118] de una esencia», entonces, a la inversa, «la negación significará... aquí no una especie de privación, sino algo así como la liberación de toda esencia»[119]. Ciertamente, la negación —observaba ya Aristóteles—, nos permite escapar a la limitación «de una naturaleza y un género determinados», pero no puede llegarse a decir que Aristóteles haya visto en ello nunca una «liberación». Aristóteles es mucho más sensible a lo que perdemos que a lo que ganamos cuando nos evadimos de la unidad genérica. Sin duda, esa superación es, en cierto sentido, natural y necesaria (y por ello se negará a condenar la cultura general, como había hecho Platón), pero lo que ganamos en amplitud de miras lo perdemos en exactitud: con más precisión, salimos del dominio del saber discursivo para entrar en otro dominio que no por ello es el de la contemplación. La diferencia esencial entre Aristóteles y el neoplatonismo es que, para este último, hay un más allá de la esencia, por relación al cual el conocimiento de las esencias es naturalmente inadecuado; para Aristóteles, no hay más que esencias y, ello supuesto, cualquier discurso que, como el discurso dialéctico, se mueva en ese más allá, e incluso si puede presentar justificaciones relativas, no deja de ser por ello verbal y vacío haga lo que haga; dicho de otro modo: no acrecienta en nada nuestro saber acerca de las esencias o, como dice Aristóteles a menudo, con la intención de oponer al saber «físico» el discurso dialéctico[120], nuestro conocimiento de las «naturalezas». Nos advierte de ello en un pasaje notable de los *Argumentos sofísticos:* «Ningún método que tienda a manifestar la naturaleza de algo, sea lo que sea, procede mediante interrogaciones»[121]. Llegamos aquí al corazón mismo de la oposición entre actitud científica y actitud dialéctica: el sabio demuestra *proposiciones,* que, ciertamente, pueden ser objeta-

117 *In Parmen.*, 1108, 19. Acerca del problema de la negación en el neoplatonismo, no podemos por menos que reenviar a las páginas de E. BRÉHIER sobre «La idea de la nada y el problema del origen radical en el neoplatonismo griego», *Rev. de Mét. et de Mor.*, 1919; reproducidas en *Etudes de philosophie antique,* p. 248 ss., especialmente 263-266.
118 La expresión, como señala BRÉHIER (art. cit., p. 257), es de PLOTINO, VI, 8, 19, 1. 38.
119 Art. citado, p. 265.
120 Ver pp. 97-98, más arriba, y nuestro artículo cit. «Sur la définition aristotélicienne de la colère», p. 304.
121 *Arg. sofist.*, 11, 172 a 15.

das por un adversario, pero corriendo éste con la carga de establecer, mediante una nueva demostración, la verdad de la contradictoria; el dialéctico plantea *problemas,* que, en apariencia, sólo difieren de las proposiciones por su forma interrogativa, pero que, en realidad, impiden al que pregunta justificar los términos de la alternativa, y al que responde le impiden asimismo justificar la elección de uno de esos términos. Si yo pregunto ¿es o no *animal pedestre bípedo* la definición de hombre?, y si conmino a mi interlocutor para que responda sí o no, ninguna respuesta podrá darme luz acerca de la naturaleza del hombre: si responde afirmativamente, lo único que hará será otorgar a la tesis que yo había propuesto en la discusión la probabilidad que va ligada a la autoridad de su aprobación; y si responde negativamente, no me proporcionará luz alguna que haga avanzar la discusión sugiriéndome otro planteamiento del problema entre la infinidad de planteamientos posibles. Según la respuesta sea sí o no, el diálogo, o bien progresa, pero dentro de la probabilidad, o bien es impotente y vuelve a partir de cero. El saber no puede progresar con seguridad más que por medio de la demostración, y no por medio del diálogo; su marcha es, podríamos decir, monológica y no dialéctica: «Demostrar —anuncia Aristóteles al comienzo de los *Primeros Analíticos*— no es preguntar, es enunciar» [122]. No se funda el saber en la pregunta hecha a un adversario para que escoja entre dos contradictorias [123], sino sobre el enunciado unilateral de una proposición que, en la medida en que es necesaria —es decir, en la medida en que ha sido demostrada [124]— excluye la posibilidad de la contradictoria.

Lo que le falta a la dialéctica en general nos lo revela Aristóteles a propósito de un proceso dialéctico particular: la división (διαίρεσις), de la cual, como es sabido, ha hecho uso Platón, especialmente en el *Fedro,* el *Sofista* y el *Político.* La equivocación esencial de la división platónica consiste, según Aristóteles, en plantear un problema (por ejemplo: ¿es el hombre un animal o un ser inanimado? [125]), sin suministrar medio alguno de responder. Aristóteles expresa la mis ma idea afirmando de la división que es como un «silogismo impo-

[122] *Anal. pr.,* I, 1, 24 *a* 24.

[123] Así es como Aristóteles define en una ocasión la dialéctica: ἡ δὲ διαλεκτικὴ ἐρώτησις ἀντιφάσεώς ἐστι *(Anal. pr.,* I, 1, 24 *a* 24). Es evidente que el razonamiento apodíctico no puede depender de una elección cuyo principio no podría comprender, pendiente como estaría de la opinión del interlocutor. Cfr. ALEJANDRO, *In Soph. elench.,* 95, 11 (a propósito de 172 *a* 16).

[124] No obstante, barruntamos ya aquí en qué plano va a poder ejercitarse la revancha de la dialéctica: las primeras proposiciones de la ciencia, no pudiendo ser demostradas (cfr. Introd., cap. II), serán *problemáticas,* en el sentido propio del término.

[125] *Anal. post.,* II, 5, 91 *b* 18.

tente» [126], es decir —si recordamos al papel fecundador que juega en el silogismo el término medio—, un silogismo al cual le falta la mediación del término medio. En la división no hay más que dos términos enfrentados: el individuo que se ha de definir y el género, o más bien la totalidad indiferenciada —en último término, el ser en general—, del que sólo sabemos que el individuo forma parte de él y que se trata de dividirlo; a fin de unir el individuo a la totalidad, es decir, para definirlo —de un lado— por su pertenencia a un género, y —de otro lado— por su particularidad específica, habría que conocer los intermediarios, que son precisamente los que faltan. Por ello la división «concluye siempre algún predicado más general de lo que se espera» [127]. Así, por ejemplo, permite concluir que Sócrates es animal racional *o* no racional. Sin saber que Sócrates es hombre (término medio) no podemos demostrar, sino sólo postular [128], que es racional. Más aún: una vez llegados a uno de los grados de la división, la continuación de ésta es arbitraria: si dividimos el género *animal* en «alado» y «no alado», no es menos legítimo dividir luego lo alado en «doméstico» y «salvaje» que dividirlo en «blanco» y «negro», y tan arbitrario es lo uno como lo otro [129]. Entre los diversos momentos de la división no hay más que una unidad artificial, parecida a la que establece una conjunción (σύνδεσμος) entre dos frases [130]. Dicho de otro modo: la división, como el diálogo, no conlleva ningún principio interno de progresión. Vemos aquí cómo la concepción aristotélica se aleja, en virtud de su pesimismo, de la experiencia platónica del diálogo, e incluso de la socrática. El encuentro dialéctico es juzgado por él o útil o vano. Si los interlocutores se encuentran dentro de la unidad de una misma esencia, se ponen de acuerdo en seguida, pero en ese caso el diálogo es inútil, o, al menos, sólo representa la distancia que nos separa accidentalmente del saber. Si, por el contrario, no se da ninguna esencia como término medio, entonces el diálogo es vano, convirtiéndose en el enfrentamiento, aparentemente sin salida, de dos tesis contradictorias, o, lo que viene a ser lo mismo, no suministrando ninguna razón científica para escoger.

Por extraña que esta precisión pueda parecer a quien conoce la

[126] *Anal. pr.,* I, 31, 46 *a* 31; cfr. *Anal. post.,* II, 5, 91 *b* 16 ss.; *Met.,* Z, 12, 1037 *b* 27 ss.

[127] *Anal. pr.,* 31, 46 *a* 32.

[128] *Anal. post.,* II, 5, 91 *b* 18. Debe observarse, desde luego, que esta misma palabra «postular» (λαμβάνειν) no se toma aquí en el mismo sentido que en el texto de los *Anal. pr.* citado más arriba (p. 280), donde servía para oponer la enunciación científica a la interrogación dialéctica. Aquí designa, al contrario, el postulado dialéctico, opuesto a la demostración científica.

[129] *Part. animal.,* I, 3, 643 *b* 20.

[130] *Ibid.,* 643 *b* 20.

historia ulterior de este concepto [131], lo que le falta a la dialéctica, según Aristóteles —ausencia responsable de su «impotencia»— es la *mediación:* esa mediación que, en el silogismo demostrativo, resulta aportada por el término medio, es decir —como precisa Aristóteles—, por la esencia [132]. Así pues, la dialéctica es, según Aristóteles, una manera de pensar —o más bien de hablar— que se mueve más allá de las esencias, estando por lo tanto desprovista de todo punto de apoyo real que le permita avanzar. Sin embargo, en un texto donde resume la aportación de la investigación socrática, Aristóteles parece considerar, no ya como una desviación sino como señal de un progreso, el hecho de que la dialéctica haya podido liberarse en cierto momento de la consideración de la esencia. En tiempos de Sócrates, escribe, «la potencia dialéctica no alcanzaba a poder considerar los contrarios incluso independientemente de la esencia», y por ello «era razonable que investigase la esencia de las cosas; pues pretendía hacer silogismos, y el principio del silogismo es la esencia» [133]. Pese a las numerosas interpretaciones que se le han dado, el sentido de este pasaje parece claro: Sócrates intentaba definir esencias, creyendo que únicamente el final de dicha investigación podía ser punto de partida de un razonamiento —o incluso de un diálogo [134]— válido. Ignoraba, por consiguiente, la posibilidad de un diálogo que no se apoyase en una definición previa. Por el contrario, el Platón de los diálogos clásicos y metafísicos suministrará muchos ejemplos de ese tipo de diálogo, bajo la forma de razonamientos hipotéticos, que permiten al diálogo progresar después de haber puesto entre paréntesis la cuestión de existencia y, *a fortiori,* la de la definición: ése es, recuerda Ross, «el procedimiento del que tenemos un ejemplo en el *Parménides,* donde las consecuencias de hipótesis contrarias —si

131 Si se tratase de buscar un parangón, éste se hallaría, como hemos sugerido varias veces, en el uso kantiano de la dialéctica, el más parecido al uso aristotélico. Por lo demás, Kant toma de la terminología aristotélica su oposición fundamental entre *analítica* y *dialéctica.*

132 Nótese que esta crítica se une a la que Aristóteles dirige contra el silogismo dialéctico, que concluye en virtud de consideraciones demasiado generales; de hecho, a partir de un término medio que no es verdaderamente «medio» porque, contrariamente a las reglas del silogismo demostrativo, tiene una extensión superior a la del mayor. Semejante silogismo sólo puede, siendo así, concluir accidentalmente lo verdadero. Cfr. la crítica del argumento de Brisón (ver más arriba, cap. II, p. 209, n. 398).

133 M, 4, 1078 *b* 23 ss.

134 Platón permanecerá fiel a la inspiración socrática cuando escriba en el *Fedro:* «En toda cuestión... hay un único punto de partida para cualquiera que desee deliberar bien sobre ella: el de saber cuál es, eventualmente, el objeto de la deliberación; si no, el fracaso es inevitable. Pues bien: un hecho que la mayoría no comprende es que *no conocen la esencia de cada cosa; y así, creyendo conocerla, olvidan ponerse de acuerdo al principio de la investigación,* pero pagan el precio cuando avanzan, pues no se ponen de acuerdo ni consigo mismos ni con los demás» (237 *b*) .

lo uno es, si lo múltiple es— son estudiadas sin que haya habido previo acuerdo acerca de la definición de lo uno y lo múltiple» [135]. Pero es probable que el *satisfecit* que parece otorgarse Aristóteles cuando compara la dialéctica de su tiempo con la de Sócrates se refiera, más aún que al uso platónico, al uso propiamente aristotélico de la dialéctica. Desde este punto de vista, nos parece que el pasaje acerca de Sócrates se ilumina si lo cotejamos con el texto ya citado de los *Argumentos sofísticos,* según el cual «ningún método que tienda a manifestar la naturaleza de algo, sea lo que sea» es interrogativo, es decir, dialéctico. Lo que Aristóteles reconoce en ese juicio aparentemente peyorativo para la dialéctica, pero cuyo sentido a fin de cuentas positivo revela el texto del libro M, es que, si bien la esencia es a la vez principio y fin de la demostración, no es principio ni fin del diálogo. Se puede dialogar muy bien sin estar de acuerdo en nada, al menos en nada determinado; si nos ponemos de acuerdo sobre alguna cosa, esa cosa hace inútil el diálogo.

Lo mismo que los exegetas distinguen en Platón los diálogos acabados, que concluyen con la definición de la esencia, y los diálogos inacabados, podríamos distinguir en Aristóteles dos clases de dialéctica: en primer lugar, una dialéctica, que podríamos llamar provisional o precientífica, la cual tiende —siguiendo un proceso cuyo carácter titubeante e incierto nunca ha disimulado Aristóteles— hacia la captación y definición de una esencia que, sirviendo luego como principio de una demostración, funde un saber que será independiente de las condiciones dialécticas de su surgimiento; la dialéctica así entendida se borra, podríamos decir, cuando llega a su término, del mismo modo que se suprime el andamiaje cuando la casa se termina, o el borrador cuando la obra está escrita. La dialéctica representa entonces el orden de la investigación [136], que, una vez en posesión de la esencia, se invierte ante el orden deductivo, único que, según Aristóteles, expresa el movimiento del saber verdadero [137]. En este amplio sentido de la palabra, Aristóteles estudiará la inducción en el marco de los procedimientos dialécticos [138]. Pero ésta no es la aportación original de Aristóteles a la dialéctica. El verdadero diálogo es, para él, aquel que progresa —sin duda— pero que no concluye; pues sólo la inconclusión garantiza al diálogo su permanencia [139]. La verdadera dialéctica es la que no desemboca en

135 *Metaph.,* II, p. 422.

136 Este carácter de la dialéctica ha sido subrayado por Aristóteles y los comentaristas: la dialéctica es ἐξεταστική, dice Aristóteles (*Tóp.,* I, 2, 101 *b* 3), ζητητικὴ καὶ ἐπιχειρηματική, comenta ALEJANDRO (*ad loc.,* 32, 9-10).

137 Cfr. Introd., cap. II.

138 *Tóp.,* I, 12.

139 Así se explica la persistencia del diálogo de los filósofos a través del tiempo. Cfr. más arriba, cap. I, *ad fin.*

ninguna esencia, en ninguna naturaleza, y que, sin embargo, es lo bastante fuerte como para «encarar los contrarios» sin el auxilio de la esencia. Tal es, en Aristóteles, el amargo triunfo de la dialéctica: que el diálogo renazca siempre pese a su fracaso; más aún: que el fracaso del diálogo sea el motor secreto de su supervivencia, que los hombres puedan seguir entendiéndose cuando no hablan de nada, que las palabras conserven aún un sentido, incluso problemático, más allá de toda esencia, y que la vacuidad del discurso, lejos de ser un factor de impotencia, se transmute en una invitación a la búsqueda indefinida. Hemos visto que esta dialéctica sin mediación nada tenía que hacer allí donde la mediación está dada, o, al menos, donde se ha hallado al fin en las cosas [140]: el dialéctico se esfuma entonces ante el sabio, la búsqueda ante el silogismo. Pero allí donde no hay mediación, allí donde el silogismo es impotente, no como consecuencia de un error de método sino a causa de la excesiva generalidad del objeto de la demostración, que excluye la posibilidad de un término medio [141], entonces la dialéctica no se esfuma ante la analítica, sino que la sustituye, supliendo sus insuficiencias: la permanencia misma del diálogo llega a ser el sustituto humano de una mediación inhallable en las cosas. La palabra vuelve a ser, como lo era entre los sofistas y retóricos, el sustituto, inevitable esta vez, del saber.

* * *

Las páginas anteriores permiten barruntar a la vez la oposición y el parentesco entre la dialéctica y la teoría del ser: oposición, si se insiste como Aristóteles hace a veces, en las insuficiencias de la primera y el carácter eminente de la segunda; parentesco profundo, por contra, si se contemplan ambas como dos expresiones al fin convergentes del mismo ideal de universalidad.

Los exegetas han sido generalmente, es cierto, más sensibles al primer aspecto que al segundo. Preocupados sobre todo por oponer Aristóteles a Platón, les ha impresionado el hecho de que, del uno al otro, la dialéctica haya pasado desde el rango de ciencia hasta el de mera lógica de lo verosímil, convirtiéndose así en pariente pobre de una analítica que sería única suministradora del canon de un saber perfecto. Hamelin, por ejemplo, ha puesto de relieve esa minusvaloración aristotélica de la dialéctica: Aristóteles, recuerda, ha alineado la dialéctica del lado de la opinión, separándola radical y definitivamente de la ciencia [142], lo que valdría tanto como afirmar que, para Aristóteles, «nada hay de común entre la búsqueda de la verdad y la dialéctica» [143]. Así pues, la dialéctica sería un arte infracientífico, y, con mayor razón aún, dado que el propio Aristóteles designa la filosofía como «la más alta de las ciencias», un arte infrafilosófico. Todo lo más, Hamelin admitirá que la dialéctica «todavía participa» de la verdad, ya que se refiere a lo verosímil y permite razonar con justeza formal: en este sentido, puede hasta ser considerada como un auxiliar de la ciencia, cuyos principios contribuye a establecer. Pero esa misma contribución no debe ser sobreestimada. Contra Zeller, Hamelin estima que la dialéctica desempeña sólo un papel negativo en el establecimiento de los principios: «Respecto a cada principio, nos enseña sobre todo dónde no hay que buscarlo» [144]; no hace más que despejar el terreno para la intuición, que sigue siendo único fundamento de la demostración y, a través de ella, de la ciencia. La dialéctica no representaría otro papel, por tanto, que el de un ayudante pedagógico —podríamos decir— para uso de espíritus insuficientemente intuitivos. Si admitimos que, entre todos los hombres, el filósofo es quien más parte toma en la intuición, admitiremos también que es quien mejor puede prescindir de la dialéctica; más aún: en cuanto filósofo, se sustrae por completo a las limitaciones que harían necesario el uso de la dialéctica.

Por consiguiente, los intérpretes han buscado en otra vía la relación que podía unir la especulación lógica de Aristóteles con su especulación metafísica. Como observa Eric Weill, que menciona esta interpretación para combatirla [145], ese vínculo ha sido buscado en la equivalencia que Aristóteles establece en alguna ocasión entre la noción física y metafísica de *causa* y la noción lógica de *término medio,* designando una y otra dos aspectos de una realidad más fundamental: la de la esencia. El término medio es causa del silogismo [146] porque es esencia [147], y la esencia es lo que da razón de los atributos. La progresión del silogismo, ella misma expresión del devenir natural, no sería otra cosa, entonces, que el despliegue de la necesidad de la esencia. El papel del filósofo, cuya ciencia es la de «los primeros principios y primeras causas» [148], consistiría entonces en situarse dentro del dinamismo de la más elevada esencia, a fin de comprender el mundo como la totalidad de sus atributos. Pero

[140] Todas las reglas de lo que hemos llamado dialéctica *precientífica* se reconducen, de hecho, a ésta: hallar el término medio.

[141] Como es sabido, en el silogismo demostrativo el término medio debe tener una extensión más grande que la del menor —el sujeto de la conclusión—. Esta simple precisión basta para poner de manifiesto que no se puede demostrar nada *del* ser.

[142] *Système d'Aristote,* p. 235.

[143] *Ibid.,* p. 230.

[144] *Ibid.,* p. 235.

[145] *La place de la logique dans la pensée aristotélicienne, loc. cit.,* p. 314.

[146] Τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον (*Anal. post.,* II, 2, 90 *a* 6).

[147] Cfr. M, 4, 1078 *b* 24.

[148] A, 1, 981 *b* 28.

en seguida vemos que el mero hecho de la contingencia impediría a Aristóteles adoptar hasta el fin ese punto de vista «panlogista», y los mismos que proponen dicha interpretación como la verdad profunda del aristotelismo se ven obligados a reconocer que choca con textos, no menos explícitos, de la *Física* y hasta de los *Analíticos*[149]. Pero veamos hacia dónde tiende, en lo que se refiere a nuestro problema, dicha interpretación: el ideal de la metafísica aristotélica sería un ideal analítico, es decir, deductivo; su punto de partida sería la intuición, su instrumento el silogismo, no siendo el propio silogismo más que el despliegue de la esencia en el discurso humano. Si es cierto que la dialéctica no nos enseña nunca la esencia de ninguna cosa, que su especulación se mueve «independientemente de la esencia», que no se refiere a ninguna esencia determinada —y menos todavía a la más alta— vemos entonces cómo se hallaría justificada la incompatibilidad entre la dialéctica y la filosofía del ser.

Incluso si admitimos que esa interpretación peyorativa de la dialéctica aristotélica y de sus relaciones con la filosofía del ser ha podido ser influida, en los autores de finales del XIX y principios del XX, por un idealismo que veía en la ciencia el único lugar concebible de la verdad[150], es sin duda excesivo calificarla, como hace Eric Weil, de error histórico[151]. Sólo un texto de Aristóteles (sin contar otro apócrifo del libro K) trata expresamente de las relaciones entre la dialéctica y la especulación general sobre el ser, y dicho texto es tan embarazoso que no sólo justifica las interpretaciones divergentes de los comentaristas, sino que parece traducir un embarazo

[149] L. ROBIN, *Sur la conception aristotélicienne de la causalité, loc. cit.*

[150] Es característico, a este respecto, que Hamelin saque en conclusión de la oposición aristotélica entre dialéctica y ciencia que, para Aristóteles, «no hay ya nada en común entre la búsqueda de la verdad y la dialéctica» *(loc. cit.).* Tampoco Robin puede suponer que Aristóteles haya traicionado el ideal matemático de su maestro hasta el punto de haber deseado rebajar la filosofía al plano infracientífico de la dialéctica. Brunschvicg, por su parte, admitiría de buen grado que la metafísica de Aristóteles es dialéctica, pero en el sentido según el cual, conforme al propio Aristóteles, las especulaciones dialécticas son «verbales y vacías». Ninguno de dichos autores podía, en razón de sus propios presupuestos filosóficos, hacer justicia a la dialéctica aristotélica, ni, *a fortiori,* concederle un lugar eminente en la construcción filosófica de Aristóteles. Inversamente, los autores alemanes, a menudo inspirados por el hegelianismo, como Michelet o Zeller, insisten en el papel positivo de la dialéctica, pero la entienden, de manera anacrónica, como una lógica de la contradicción y la superación, superior por ello a la analítica, interpretada por Hegel como «lógica del entendimiento», «historia natural del pensamiento finito». En realidad, la dialéctica tal como la entiende Aristóteles no merece ni este exceso de honor ni aquella indignidad. A un autor poco sospechoso de prejuicios filosóficos, Ch. Thurot, le corresponde el mérito de haber evaluado con la mayor exactitud el papel de la dialéctica en la metafísica de Aristóteles. Cfr. Ch. THUROT, *Études sur Aristote: Politique, dialectique, rhétorique,* 1860, especialmente p. 132 ss.

[151] *Artic. cit.,* p. 296 ss.

real del propio Aristóteles. En ese texto, que encontramos en el libro Γ de la *Metafísica,* Aristóteles, explícitamente preocupado por distinguir, e incluso por oponer, filosofía y dialéctica, no por ello deja de empezar por reconocer la identidad de sus dominios: «El género de realidades donde se mueven la sofística y la dialéctica es el mismo que para la filosofía, pero ésta difiere de la dialéctica por el modo de usar su poder, y de la sofística por la elección del género de vida»[152]. El dominio común a esas tres actividades ha sido sugerido algo más arriba: se trata de «todas las cosas» (περὶ ἁπάντων), es decir, del ser, ya que éste es «común a todas las cosas»[153]. Pero la identidad de dominio no excluye la diversidad de actitudes, y en primer lugar de intenciones: la oposición, desde este punto de vista, entre sofística y filosofía es fácil de comprender y ha sido precisada muchas veces por Aristóteles: el sofista busca sólo su provecho, y no la verdad[154]. Aristóteles reconoce así implícitamente que el dialéctico no difiere del filósofo por «la elección del género de vida»: tanto el uno com el otro se rigen, pues, por una preocupación desinteresada por la verdad. El fundamento de su distinción hay que buscarlo en otra parte, en la definición misma de la función dialéctica y la filosófica: «La dialéctica es una prueba relativa a lo que la filosofía hace conocer»[155]. Podríamos pensar que esta vez el texto delimita claramente la competencia respectiva del dialéctico y del filósofo, y los comentaristas se han conformado con él, por lo general: Aristóteles veía en la dialéctica tan sólo una prueba, en el sentido socrático del término, destinada a preparar o a confirmar, a los ojos de los hombres, y el filósofo mismo el primero, la realidad del saber filosófico. Pero una doble cuestión se plantea aquí. ¿Cómo va a distinguirse la relación entre filosofía y dialéctica, que Aristóteles anuncia como privilegiada en razón de la identidad de sus dominios, de la relación entre la dialéctica y las demás ciencias? Dicho de otra manera: lo que dice Aristóteles aquí a propósito de la filosofía habría podido decirlo a propósito de cualquier ciencia particular: hemos visto en otro lugar que Aristóteles asignaba, efectivamente, a la dialéctica, y antes a la cultura general, esa función de examen y crítica por respecto a todo saber particular. Pero esta observación nos conduce a una segunda cuestión: ¿es la filosofía una ciencia particular? O bien: ¿cuál es el dominio cuyo saber sería la filosofía, que la filosofía nos *haría conocer?* Recordar que ese dominio es el ser en cuanto tal, «común a todas las cosas», es responder

[152] ...διαφέρει τῆς μὲντ ῳ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ τοῦ βίου τῇ προαιρέσει (Γ, 2, 1004 *b* 22-25).

[153] *Ibid.,* 1004 *b* 20.

[154] *Arg. sofist.,* 1, 165 *a* 22; 11, 171 *b* 28.

[155] Ἔστι δὴ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική (Γ, 2, 1004 *b* 25).

a la cuestión suprimiéndola: no hay para Aristóteles un objeto cuyo saber sea la filosofía, por la razón, que hemos desarrollado extensamente, de que toda ciencia se refiere a un género, que el ser «común a todas las cosas» no puede ser captado en la unidad de un género, y que no hay por lo tanto, en sentido estricto, una «ciencia» que nos haga «conocer» el ser [156].

La oposición entre dialéctica y filosofía estaría, pues, justificada si la filosofía llegase a constituirse como ciencia según el tipo definido en los *Analíticos:* la relación entre la dialéctica y la filosofía sería entonces análoga a la que mantiene la dialéctica con toda ciencia particular, que es la de ser una propedéutica a ese saber. Ello ocurriría así si una circunstancia nueva no viniese a trastornar por completo esa relación: la filosofía se presenta como ciencia universal, la dialéctica como un poder universal de examen y crítica. Podríamos pensar que, así como la dialéctica es, en cada caso, una propedéutica a cada saber particular, así también, considerada en su conjunto, es la propedéutica al saber universal. Pero hemos visto que el saber universal no alcanzaba a superar el nivel de una propedéutica, que la filosofía del ser es una ciencia «buscada» y que se agota ella misma en esa búsqueda; en una palabra, que estamos siempre en camino hacia la totalidad. Siendo así, lo que va a aproximar de hecho y a la dialéctica y la filosofía no es sólo la identidad de sus dominios, sino también la identidad de sus procesos: el momento dialéctico de la investigación y de la prueba no es aquí un momento que se esfumaría ante su resultado; para reintroducir la distinción aristotélica, la filosofía del ser se nos presenta como una colección de problemas, y no de proposiciones. Ciencia eternamente «buscada», la ciencia del ser en cuanto ser es de tal modo que la preparación dialéctica al saber se convierte en sustitutivo del saber mismo. Así el texto del libro Γ de la *Metafísica,* al atribuir a la filosofía un ideal «cognitivo» que su misma universalidad impide realizar, confirma

156 En un texto de los *Argumentos sofísticos,* ARISTÓTELES, al definir los caracteres de la argumentación dialéctica, establece involuntariamente el carácter dialéctico de los argumentos referidos al ser en general: «El argumento dialéctico no está limitado a un género definido de cosas, no es demostrativo, y no es como el argumento que se refiere a lo universal (οὐδὲ τοιοῦτος οἷος ὁ καθόλου)» (11, 172 *a* 12). (La interpretación de este último miembro de la frase por ALEJANDRO, 93, 21 ss., es inaceptable: καθόλου designa aquí la universalidad del género, y no la «universalidad» del ser, la cual se halla precisamente objetada en cuanto universalidad genérica). Más interesante aún es la justificación que Aristóteles ofrece del primero y tercero de esos tres caracteres: «En efecto, no todos los seres están contenidos en algún género único, ni, aunque lo estuvieran, podrían depender de los mismos principios» (172 *a* 14). Reconocemos ahí el tema esencial de la especulación de Aristóteles acerca del ser. Si el ser en general (Aristóteles aún no dice el ser en cuanto ser) no es un género, no hay más remedio que convenir en que sólo dialécticamente puede hablarse del ser en general.

de hecho, en el momento mismo en que pretende disociarlas, el parentesco de la ontología y la dialéctica [157].

* * *

Identidad de dominios, identidad de procesos: si la primera afirmación es clara, la segunda habría de ser confirmada por un minucioso análisis de los procedimientos de pensamiento utilizados en la *Metafísica* de Aristóteles. Ese análisis sobrepasaría aquí nuestro propósito, que es el de reconstruir la significación filosófica del proyecto aristotélico de una ciencia del ser en cuanto ser más que su contenido efectivo. Sería preciso mostrar que, si bien el silogismo está prácticamente ausente de la *Metafísica,* encontramos en ella, por contra, todos los procedimientos descritos por los *Tópicos* o los *Argumentos sofísticos:* la refutación, la división (bajo la forma propiamente aristotélica de la distinción de sentidos), la inducción, la analogía, etc. Citemos tan sólo aquí, como recordatorio, el establecimiento del princpio de contradicción mediante la refutación de sus negadores [158], la distinción de los sentidos del ser [159], la determinación puramente analógica de los principios considerados en su unidad [160], y, de un modo general, el carácter diaporético [161], de las expo-

157 Quedaría por examinar el texto del libro K, paralelo al del libro Γ. Pero en este caso el cuidado por distinguir dialéctica y ontología *en su mismo objeto* (mientras que el libro Γ afirmaba la identidad de sus dominios) traiciona, una vez más, el inexperto celo de un redactor posterior, preocupado por conservar su dignidad de *ciencia* a la filosofía del ser (aquí identificada con la filosofía primera). En ese texto se dice, efectivamente, que si bien la dialéctica y la sofística se ocupan de los accidentes de los seres, sólo la filosofía se ocupa de los accidentes de «los seres en cuanto seres», y del «Ser por sí en cuanto ser» (K, 3, 1061 *b* 7). Pero entonces habría que preguntar desde qué punto de vista se ocupa la dialéctica (y la sofística) de los accidentes de los seres, dándose por supuesto que (no siendo ciencias y no refiriéndose a un género determinado) no consideran el ser en cuanto *tal* o *cual.* Respecto al «Ser por sí en cuanto ser», se percibe ahí esa amalgama del ser divino y el ser en cuanto ser, que caracteriza —según vimos— la doctrina del libro K y atestigua su inautenticidad. La contradicción entre el texto del libro Γ y el texto paralelo del libro K ha sido percibida muy bien por Ch. THUROT, *op. cit.,* p. 207.

158 Cfr. más arriba cap. I, § 1 *ad fin.* Acerca del ἔλεγχος, cfr. *Arg. sofist.,* especialmente caps. 1 y 8.

159 Sobre la distinción de sentidos como procedimiento dialéctico, cfr. *Tóp.* VI, 2, 139 *b* 28; VI, 13, 150 *b* 33; *Arg. sofist.,* 33, 183 *a* 9-12.

160 Sobre la analogía, cfr. *Retór.,* III, 10, 1411 *a* 1, *b* 3; 11, 1412 *a* 4; *Tóp.,* V, 8, 138 *b* 24. La analogía es, podría decirse, una forma inferior de la inducción. La inducción pertenece a ese uso de la dialéctica que hemos llamado *precientífico,* en el sentido de que, siendo un procedimiento no riguroso por sí mismo, no por ello deja de llevar al descubrimiento de una esencia cuya exactitud, una vez alcanzada, corrige la impureza de su proceso de producción. En el caso de la analogía, por el contrario, no llegamos a ninguna esencia, a ningún género común, en el que podamos descansar, sino tan sólo a una

siciones «introductoras» que tienden a confundirse aquí con la *Metafísica* entera, y, casi omnipresente, ese tono polémico que, según las exactas expresiones de Charles Thurot, revela más «el diálogo de la disputa» que el «monólogo de la ciencia» [162].

¿Ha de decirse por ello que dialéctica y ontología son la misma cosa? La confusión de hecho no debe enmascararnos aquí la distinción de derecho, ni la identidad de los procedimientos la diversidad de las intenciones. Sigue siendo cierto que la intención filosófica es «cognitiva», mientras que el objetivo del dialéctico no es sino «peirástico». La dialéctica, como tampoco ningún otro arte, no tiene en sí misma su propio fin: instrumento universal de examen, pertenece a su esencia más plantear cuestiones que resolverlas; indiferente al contenido, pone entre paréntesis toda consideración interesada, aunque ese interés sea el de la verdad. Por el contrario, la ciencia del ser en cuanto ser, forma propiamente aristotélica del ideal filosófico de los Antiguos, no puede resignarse a un tal desinterés y una tal ausencia de perspectivas. Incluso si sus procedimientos son dialécticos, no podría autorreconocerse como dialéctica sin confesar por eso mismo su fracaso; así se explicaría que Aristóteles sólo parezca reconocer de mala gana el parentesco entre ontología y dialéctica, y que nunca vaya hasta el fondo de esa confrontación. La dialéctica nos proporciona una técnica universal de la pregunta, sin preocuparse de las posibilidades que el hombre tiene de responder a ella; pero el hombre no plantearía preguntas si no tuviera esperanzas de contestarlas.

Al estudiar la estructura de la metafísica de Aristóteles, hemos insistido hasta aquí, sobre todo, en el aspecto problemático de dicha estructura. Pero el hombre no se plantearía problemas si no creyese que admiten una solución. Y así, una cosa es la ausencia de perspectiva requerida en cierto modo por la neutralidad del arte dialéctica, y tra cosa la inconclusión, de hecho, de un proyecto que conlleva, por definición, la perspectiva misma de la inconclusión. Está claro

---

igualdad de relaciones que deja subsistir la pluralidad irreducible de sus dominios de aplicación. Por eso la analogía es legítima sólo allí donde falta la unidad de una esencia y un género, como es el caso del ser en cuanto ser. Ese carácter poco riguroso del razonamiento por analogía, carácter generalmente enmascarado —en lo que concierne a su uso metafísico— por la tradición escolástica sobre la analogía del ser, ha sido bien puesto de relieve, no obstante, por BONITZ (*Metaph.*, ad Θ, 6, 1048 *a* 30) y por THUROT, *op. cit.*, p. 134.

[161] Sobre la *aporía* y la *diaporía* (desarrollo de argumentos en *pro* y en *contra*, cuya «igualdad» —*Tóp.*, VI, 6, 145 *b* 1, 17— determina el estado de aporía), como procedimientos dialécticos, cfr. *Tóp.*, VIII, 11, 162 *a* 17 (donde el ἀπόρημα es definido como «razonamiento dialéctico de contradicción»); I, 2, 101 *a* 35.

[162] *Op. cit.*, p. 152.

que Aristóteles no quiso constituir una ontología dialéctica, y que su ontología sólo parecerá dialéctica a un observador —aunque tal observador fuese Aristóteles—, el cual, cuando considera esa empresa, no puede dejar de confrontar el proyecto con sus resultados. Nos queda ahora preguntarnos de dónde procede esa desproporción entre la intención y la investigación efectiva: ¿por quél el proyecto de una ontología como ciencia se degrada, de hecho, convirtiéndose en una investigación que no llega a su término? ¿Por qué el ser en cuanto ser sólo se nos revela negativamente, en el diálogo indefinido que los hombres instituyen en torno a él? ¿Por qué, en definitiva, la palabra humana sobre el ser es dialéctica y no científica? Pero otra pregunta va a planteársenos primero: si es cierto que no hay investigación sin perspectiva, ¿cuál es la perspectiva que guió a Aristóteles en el proyecto indefinidamente reanudado, pese a sus fracasos, de una ciencia del ser en cuanto ser? Si la realidad de la ontología es dialéctica, ¿de qué idea es imperfecta realización esa realidad?

SEGUNDA PARTE

LA CIENCIA INHALLABLE

CAPITULO PRIMERO

ONTOLOGIA Y TEOLOGIA, O LA IDEA DE LA FILOSOFIA

Omnipotentes extranjeros, inevitables astros...
(P. Valéry, *La jeune Parque.*)

1. Unidad y separación

La metafísica aristotélica, o al menos lo que designamos con ese nombre, es heredera de dos series de problemas. Hemos seguido hasta su final —a saber, el proyecto de constituir una ciencia del ser en cuanto ser— una de esas series: ¿en qué condiciones el discurso humano es significativo, es decir, se halla provisto de una significación única? De pregunta en respuesta, y de respuesta en nueva pregunta, habíamos llegado a esta formulación última: ¿cómo puede ser *uno* el discurso humano acerca del ser? Así, habíamos concluido por transferir, de un modo él mismo problemático, al ser en cuanto ser —entendido como correlato del discurso en general—, la unidad exigida por la coherencia «buscada» de dicho discurso. Las investigaciones sofísticas sobre el lenguaje, así como la pretensión de «hablar de todo» propia de sofistas y retóricos, nos habían parecido ocasión histórica y —a la vez— uno de los principales alimentos de dicha problemática.

Con todo, sería imposible ocultar —y este punto pertenece demasiado a la exégesis tradicional para que haga falta insistir en él— que la «metafísica» aristotélica tiene otras fuentes platónicas y, más lejanamente, parmenídeas. El decisivo corte entre una esfera de realidades estables —y por ello expresables— y otra esfera de realidades movedizas —y por ello refractarias a inmovilizarse en palabras estables— es un corte que [1], sea cual sea el lugar preciso por donde

[1] Al invocar a Parménides como antepasado de esta tradición, sólo tenemos en cuenta el modo como ha sido comprendido por sus sucesores, sin prejuzgar acerca de su pensamiento efectivo. Hoy, la tendencia de la exégesis parmenídea consiste, al contrario, en reconocer un «paso», una «apertura», entre la esfera

se efectúe, sigue siendo una de las raras adquisiciones de la filosofía anterior a él que Aristóteles no pone en duda. Puede discutirse, sin duda, acerca del alcance, y ante todo del lugar, de dicho corte: ¿separa al ser del no-ser, o es interno al ser? En este último caso, ¿separa al mundo sensible del mundo de las Ideas trascendentes, o bien, ahorrándonos otro mundo, debemos considerar ese corte como interior al único mundo que conocemos como existente? Es bien sabido que, en un texto de juventud del que nos informa Cicerón [2], Aristóteles parece reducir a las dimensiones de una simple oposición intramundana la separación platónica entre los dos mundos: el Cielo visible no es ya el reflejo de un universo inteligible, sino que es él mismo lo inteligible, lo eterno, lo incorruptible, lo divino, o, al menos, precisará más tarde Aristóteles, «lo que hay de manifiesto de entre las cosas divinas» [3]; mientras que la parte del mundo en que vivimos es el dominio de lo que nace y perece. Atenuación aparente de la

---

del ser verdadero y el dominio de la opinión. Esta tesis, preparada por los análisis de K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie,* 1916, p. 10, 29 ss., ha sido especialmente sostenida con gran convicción por J. BEAUFRET, *Le poème de Parménide,* especialmente p. 48, y, con mayores justificaciones filológicas, por J. BOLLACK, «Sur deux fragments de Parménide», *R. E. G.,* 1957, pp. 56-71). Sigue siendo cierto, con todo, que Aristóteles, siguiendo a Platón, ha entendido de otra manera el pensamiento de Parménides, a quien sitúa entre aquellos que «han suprimido radicalmente toda generación y corrupción, diciendo que nada de lo que hay se engendera ni perece, sino que es sólo para nosotros pura apariencia (ἀλλὰ μόνον δοκεῖν ἡμῖν)» (*De Coelo,* III, 1, 298 *b* 14); y más adelante, les agradece haber sido los primeros en reconocer que «sin tales naturalezas inmóviles no puede haber conocimiento o pensamiento (φρόνησις)» (298 *b* 23). Sólo «bajo la presión de los fenómenos» (A, 5, 986 *b* 31) habría dejado Parménides un sitio al devenir en su filosofía (A, 3, 984 *b* 2), admitiendo dos principios, uno de los cuales tiene que ver con el ser, y el otro con el no-ser (986 *b* 33; *De Gen et Corr.,* I, 3, 318 *b* 6-7).

[2] *De nat. deor.,* II, 37, 95; fr. 12 Rose *(De philosophia).*

[3] Τὰ φανερὰ τῶν θείων (E, 1, 1026 *a* 17). En igual sentido, la *Física* habla de «las más divinas de entre las cosas manifiestas» (τὰ θειότατα τῶν φανερῶν) (II, 4, 196 *a* 33), expresión cuyo equivalente se encontraba ya (τῶν ἡμῖν αἰσθητῶν τὰ θειότατα) en el *Protréptico,* si es cierto que el pasaje de YAMBLICO *(De communi mathematica scientia,* 72, 27) ha de serle restituido, como quiere el P. FESTUGIERE *(Rev. philos.,* 1956, pp. 122, 124), a esa obra perdida de Aristóteles *(contra* RABINOWITZ, *Aristotle's Protrepticus and the sources of its reconstruction)* (obsérvese, no obstante, que estas dos últimas fórmulas implican una continuidad de lo menos divino a lo «más divino», que no conllevaba la primera; cfr. además Λ, 9, 1074 *b* 16, donde la expresión τῶν φαινομένων θειότατον se le aplica al entendimiento). Tales expresiones han de cotejarse con las del *Epinomis* acerca de los «dioses visibles» (θεοὺς ...ὁρατούς) (984 *d*), o los «dioses verdaderamente manifiestos para nosotros» (τοὺς δὲ ὄντως ἡμῖν φανεροὺς ὄντας θεούς) (985 *cd*). Adquieren sólo su entero sentido, como veremos, en la perspectiva de la *teología astral* (cfr. el *De philosophia* de ARISTÓTELES, citado por CICERÓN, *De nat. deor.,* II, 15, 42; 16, 43).

oposición platónica y —más aún— parmenídea, pero que al instalar —como veremos— la dualidad en el seno del mundo, hará más urgente aún la necesidad de superarla.

En cualquier caso, la existencia —testimoniada por la simple observación astronómica— de seres considerados por su movimiento regular y aparentemente eterno, según una venerable tradición [4], como seres divinos, permitía atribuir un objeto no quimérico a una sabiduría a la que no atañe ocuparse de lo que nace y perece [5]. Por ello, Aristóteles, en la *Metafísica,* asocia constantemente la cuestión «¿existen otros seres además de los sensibles?» a esta otra: «¿es posible una filosofía, o, al menos, una filosofía distinta de la física, y emplazada antes que ésta en el orden del saber?». «Si no hubiera otras esencias aparte de aquellas constituidas por la naturaleza, la física sería la ciencia primera; pero si hay una esencia inmóvil, ésta será anterior y habrá una filosofía primera» [6]. Esta ciencia se llamará teología, pues «si lo divino está presente en alguna parte, lo está en semejante naturaleza» [7].

Según que se siga esta última vía de investigación o la que hemos intentado reconstruir en los capítulos anteriores, se advertirá que los problemas de la metafísica se reducen a dos fundamentales. El primero es el de la *unidad:* ¿son reductibles a unidad las múltiples significaciones del ser? En otros términos: ¿existe un principio común a todos los seres? El segundo es, por utilizar una expresión

---

[4] *De Coelo,* II, 1, 284 *a* 2 ss. Cfr. *De philosophia,* fr. 27 Walzer (CICERÓN, *Tusculanas,* I, 10, 22), donde se dice que el alma está compuesta de una materia divina y *siempre en movimiento* (ἐνδελέχεια), de la que estarían hechos asimismo los astros.

[5] *Et. Nic.,* VI, 13, 1143 *b* 20.

[6] E, 1, 1026 *a* 27. Cfr. *De Coelo,* III, 1, 298 *b* 18, donde Aristóteles atribuye a los Eléatas el mérito de haber reconocido que la existencia de esencias inmóviles era la condición de todo conocimiento y de todo pensamiento, pero les reprocha no haber visto que el estudio de esas esencias era de la competencia de «una investigación distinta de la física y anterior a ella».

[7] E, 1, 1026 *a* 20. Nótese, a propósito de estas dos citas: *a*) Que la palabra φύσις es empleada tan pronto en el sentido preciso y restrictivo de «naturaleza sensible», tan pronto en el de *esencia,* en general; *b*) Que la divinidad es atribuida aquí a lo que es inmóvil, mientras que en el *De philosophia* y el *De Coelo* (nota 3, más arriba) se llamaba «divino» al movimiento. Puede admitirse una evolución de Aristóteles, desde la divinización del movimiento (tema ya platónico), a la de la inmovilidad. Pero adviértase que el único movimiento que ha sido llamado divino por Aristóteles es el movimiento circular de los astros o esferas celestes, que hay una eternidad —y algo así como una inmovilidad— en ese movimiento, y que la inmovilidad de que se trata en el libro E (y que será explicitada, en el libro Λ y en la *Física,* como inmovilidad del Primer Motor) no se opone tanto al movimiento eterno del Cielo como a la inestabilidad del mundo sublunar. Lo esencial para nuestros propósitos es que Aristóteles admite la *separación* (χωρισμός) de cierta esfera de lo divino, lo cual autoriza la constitución de una teología autónoma.

que Aristóteles toma del platonismo, el problema de la *separación:* «Saber si no hay que reconocer más que seres sensibles, o si hay otros además de ellos»[8]. Podríamos así agrupar en torno a dos temas la mayor parte de las aporías acerca de la sabiduría que desarrolla, en aparente desorden, el libro B de la *Metafísica.* Cuando Aristóteles pregunta: «¿pertenece el estudio de las causas a una sola ciencia o a varias?»[9], «¿es una ciencia la que se ocupa de todas las esencias, o son varias?»[10], se refiere a la problemática de la unidad. Cuando pregunta: «¿Hay o no, fuera de la materia, alguna cosa que sea causa por sí? ¿Esa cosa está o no separada?... ¿Hay alguna cosa fuera del compuesto concreto... o bien no hay nada separado, o bien hay algo separado para ciertos seres y no para otros, y qué seres son ésos?»[11], se refiere claramente al problema de la separación.

Una respuesta a cada uno de estos problemas condiciona, en cada caso, la existencia misma de la sabiduría. Si el ser tiene varios sentidos, si las esencias son irreductiblemente múltiples, si el mundo es una serie de episodios, no hay entonces más que saberes dispersos, y no una sabiduría que obraría la unidad de esos saberes. Por otra parte, si no hay más que seres sensibles, la existencia de la sabiduría se halla comprometida igualmente, no por la dispersión de los saberes, sino por la preeminencia de uno de ellos, la física[12]. Pero si la sabiduría se halla vinculada, en cuanto a su existencia, a la doble condición de la unidad del ser y de la existencia de una esfera suprasensible, es que le compete una doble definición: la que ve en ella una ciencia universal, y la que la convierte en un saber trascendente. Volvemos a encontrarnos aquí con las dos concepciones de la «ciencia buscada», como ciencia universal o como ciencia primera, que hemos visto enfrentarse en la filosofía prearistotélica, y que se precisan en Aristóteles en el doble proyecto de una ontología y una teología. En este sentido, podríamos llamar *ontológico* al problema de la unidad, y *teológico* al problema de la separación.

---

[8] B, 1, 995 *b* 14. Este problema es presentado asimismo al comienzo del libro M, como el objeto de las investigaciones de este libro: «Se trata de investigar si existe o no, aparte de los seres sensibles, un ser inmóvil y terno» (1076 *a* 10). Por la semejanza de las fórmulas, se echa de ver una de esas *quaestiones disputatae* que debían de haberse convertido en clásicas en los círculos filosóficos brotados del platonismo.

[9] 996 *b* 6.

[10] 995 *b* 11.

[11] 995 *b* 33.

[12] El autor del libro K, al resumir el libro B, muestra claramente que, a través de la cuestión de las «esencias separadas», lo que está en juego es la existencia misma de una sabiduría distinta de la física: «De un modo general, el problema es saber si hay que admitir la existencia de una esencia separada, aparte de las esencias sensibles, es decir, de las esencias de este mundo, o bien no admitirla y decir que estas últimas son la única realidad y que *sobre ellas versa la sabiduría* (K, 2, 1060 *a* 8).

Así pues, el análisis podría discernir con facilidad, y perseguir en las profundidades de la *Metafísica,* esa doble corriente de preocupaciones, surgida ella misma de una serie de influencias o polémicas. Dicha dualidad ha sido sacada a plena luz, como se sabe, por los hermosos trabajos de W. Jaeger, que nos dispensarán de insistir largo y tendido sobre este Aristóteles teologizante, en quien Jaeger ha reconocido, con justo título, el discípulo y continuador directo de Platón. Pero los resultados de los capítulos anteriores —creemos— nos permiten corregir en adelante, en un punto de importancia, una de las tesis fundamentales de Jaeger: al intentar captar en su propio surgimiento la problemática ontológica, hemos reconocido la importante parte de sugerencia, impulso o meramente ocasión, que corresponde a la reflexión de Aristóteles sobre la sofística y la retórica; hay una prehistoria de la ontología aristotélica, como hay una historia de la teología anterior a Aristóteles. Por haber ignorado la primera, no insistiendo más que en la segunda, W. Jaeger ha sido llevado a exagerar —según pensamos— la novedad radical, no sólo de la teoría —lo que es indiscutible— sino también de la *cuestión* ontológica, viendo, por consiguiente, en el mero planteamiento de ésta la señal de una evolución de Aristóteles a partir de un platonismo que se supone como primitivo. Si desdeñamos la hipótesis, poco verosímil, de una renovación del interés por la sofística que se le habría suscitado a Aristóteles a medida que la influencia platónica declinaba, podemos permitirnos pensar que Aristóteles afrontó a la vez el platonismo y la sofística: el Aristóteles dialéctico, a quien criticaron los epicúreos Colotes y Diógenes[13], era el mismo que el Aristóteles platonizante del *De philosophia;* y la problemática del ser en cuanto ser es tan poco tardía que aparece con claridad desde los *Tópicos* y los *Argumentos sofísticos,* obras a las que numerosos indicios permiten reconocer, según confiesa el mismo W. Jaeger[14], como relativamente antiguas. Las consecuencias de ello no son menos filosóficas que históricas: decir que la problemática teológica y la ontológica son contemporáneas, y no sucesivas, lleva a plantear en términos nuevos la cuestión de sus relaciones. Ya no tendremos que preguntarnos cómo y por qué se suceden, sino más bien cómo, salidas de fuentes diferentes, llegan a encontrarse y a suscitar, según los casos, respuestas convergentes o divergentes.

* * *

---

[13] E. Bignone, *L'Aristotele perduto...*

[14] *Aristoteles,* p. 45, n. 1, 85-86, 395. La antigüedad de los *Tópicos* había sido ya reconocida por Zeller, y nunca ha sido puesta seriamente en duda desde entonces.

La lista de problemas del libro B revela ya la confunsión de las dos problemáticas: la búsqueda de la unidad del ser, anunciadora del proyecto de la ciencia del ser en cuanto ser, alterna constantemente con la búsqueda del ser separado, cuya existencia autorizaría la constitución de una sabiduría entendida ahora como teología. Más aún, ocurre que estas dos perspectivas intervienen en una misma cuestión: así, «los principios de los seres corruptibles y los de los seres incorruptibles, ¿son los mismos o son distintos?» [15]. Una respuesta positiva al problema de la separación nos lleva, en efecto, a una reduplicación del problema de la unidad: a la cuestión de la unidad de lo sensible se sobreañade ahora la de la unidad de lo sensible y lo suprasensible: ¿tiene el ser el mismo sentido en la esfera de lo separado y en la de lo no-separado? Igualmente, si la sabiduría se ocupa a la vez de los seres separados y de los no-separados, la cuestión de la unidad del saber, que se planteaba ya en el plano de la experiencia sensible, va a ser tanto más controvertida cuanto que ahora se trata de reunir en una misma ciencia realidades tan heterogéneas como lo sensible y lo inteligible: «Si la ciencia en cuestión se ocupa de la esencia, ¿es una sola ciencia la que se ocupa de todas las esencias [16] o hay varias, y, si hay varias, son todas ellas de un género común, o bien hay que considerar a unas como ciencias filosóficas, y a las otras como algo diferente [17]?». La última parte de la pregunta muestra claramente que Aristóteles vacila en ese mismo instante entre dos concepciones de la filosofía: ¿es la filosofía la unidad del saber, el «género común» a todas las ciencias, o bien tan sólo designa una parte del saber, la ciencia de algunas esencias, y no de todas? Pero esa misma vacilación queda pendiente de la respuesta que se dé a la primera parte de la pregunta: si existe una sola ciencia que se ocupe de todas las esencias, entonces esa ciencia será la filosofía; pero si hay una irreductible pluralidad de ciencias, sólo algunas —evidentemente las más elevadas— tendrán derecho a la calificación de filosóficas. Hace un momento veíamos cómo el problema de la unidad se complicaba por la intervención de la perspectiva del *jorismós.* Aquí vemos, a la inversa, cómo el problema de la separación —¿es la filosofía la ciencia de las cosas separadas, y sólo de ellas?— depende de la respuesta que se dé al problema de la unidad.

Así pues, a partir del planteamiento de los problemas interfieren las dos perspectivas: unidad o dispersión, trascendencia o inmanencia. Hemos visto cómo esa doble alternativa corresponde a curiosidades, a preocupaciones distintas, que acaso hasta sólo han aparecido históricamente, en dos tradiciones filosóficas diferentes. Pero ello no es motivo para no ver cómo esas tradiciones convergen y cómo, así aproximados, esos dos problemas pueden hacerse dependientes el uno del otro. Suponiendo que la unidad es buscada, «anhelada», como lo fue siempre entre los griegos, enemigos de la indeterminación y la infinitud, la afirmación de un mundo de realidades separadas puede ofrecer, por respecto a esa búsqueda de unidad, dos significaciones contradictorias: a primera vista, ese mundo instaura un corte, y entonces aparece como un obstáculo para la unidad deseada; pero puede admitirse, a la inversa, que la unidad no puede ser del mismo género que lo que ella unifica, que la unidad de lo múltiple debe estar separada de lo múltiple, y que de ese modo la trascendencia, lejos de ser un obstáculo para ella, se convierte en la condición misma de la unidad. En esta última solución se habrá reconocido la solución platónica: sólo hay unidad trascendente, y la trascendencia es garantía de unidad; un mundo sin trascendencia estaría condenado a la dispersión; un discurso que no se apoyase en las Ideas estaría condenado a la inestabilidad propia de la opinión.

El platonismo proporcionaba, pues, a Aristóteles el medio de responder a uno de esos problemas mediante la solución previamente aportada al otro. De hecho, así había respondido Platón a los sofistas: el filósofo es συνοπτικός, como pretendía serlo el retórico según Gorgias o Isócrates; abarca entonces la unidad del ser, no porque lo sepa todo, sino porque conoce lo mejor, lo esencial, es decir, las Ideas trascendentes. Pero Aristóteles, como hemos visto, no queda satisfecho con esa respuesta. Recordar por qué exigiría un resumen de toda la crítica aristotélica a la Teoría de las Ideas. De esa polémica sólo nos fijaremos en dos temas, en la perspectiva que aquí nos ocupa: Aristóteles niega, de una parte, que las Ideas sean verdaderamente trascendentes; de otra parte, llega a dudar de que la trascndencia sea garantía de unidad. La primera crítica se dirige únicamente contra Platón; la segunda no, pero llega a quebrantar lo que el propio Aristóteles ha conservado del platonismo.

Aristóteles reprocha a Platón haber vacilado entre dos concepciones de la participación de las cosas sensibles en las Ideas: según una de ellas, se trataría de una relación de modelo a copia; según la otra, de una especie de mezcla, o, mejor dicho, de compenetración. La primera concepción tiene la ventaja de garantizar la estabilidad de la Idea, pero sólo de un modo «poético» y metafórico [18] da cuenta de su acción causal sobre lo sensible: «Parece imposible que la esencia esté separada de aquello cuya esencia es; ¿cómo las Ideas,

[15] 996 *a* 2.

[16] Como muestra la continuación, que opone ciencias filosóficas y no filosóficas, Aristóteles no piensa aquí sólo en las esencias sensibles, sino en el conjunto de las esencias, sensibles *e* inteligibles (cfr., en este sentido, ALEJ., 175, 19).

[17] B, 1, 995 *b* 10.

[18] A, 9, 991 *a* 22.

que son las esencias de las cosas, estarían separadas de las cosas?»[19]. La segunda concepción, desarrollada por Eudoxio[20], explica bien que la Idea, al entrar en la composición de la cosa, sea causa de tal o cual cualidad de esa cosa, puesto que ella no es entonces más que esa cualidad[21]; pero esta concepción tropieza con objeciones tan «fáciles» que Aristóteles, habiéndolas desarrollado ya largamente en el περὶ ἰδεῶν, juzga útil repetirlas en la *Metafísica*[22].

Pertenece, pues, a la esencia de la Idea ser trascendente, pero esa trascendencia es ilusoria, y no tiene más fundamento que el verbal si se quiere que esa trascendencia sea la unidad o, como dirá Aristóteles, «la esencia de una multiplicidad sensible». A la cuestión, una vez más planteada, «¿hay que admitir sólo seres sensibles, o hay otros aparte de ellos?», Aristóteles responde en el libro B recordando las objeciones del libro A: «Nada es más absurdo que pretender que existen, aparte de las que están en el Cielo[23], ciertas naturalezas (φύσεις), y que estas naturalezas son las mismas que las realidades sensibles, sólo que unas son eternas y las otras corruptibles»[24]; y Aristóteles precisa su pensamiento con una comparación sugestiva: «Cuando se dice que existe el Hombre en sí, el Caballo en sí y la Salud en sí, sin añadir nada más, no se hace sino imitar a quienes dicen que hay dioses, pero que los dioses tienen la forma del

19 991 *a* 32.
20 A, 9, 991 *a* 17. Περὶ ἰδεῶν, fr. 189 Rose.
21 Si las Ideas fuesen inmanentes (ἐνυπάρχοντα) «quizá parecerían causas de los seres, como lo blanco es causa de la blancura en el ser blanco, al entrar en su composición» (991 *a* 14).
22 *Ibid.*, 991 *a* 17.
23 Παρὰ τὰς ἐν τῷ οὐρανῷ.- Οὐρανός no designa aquí el Universo, y menos aún el «Universo sensible» (Tricot), sino el Cielo, es decir, la parte suprasensible, o al menos eterna, del Universo. (Sobre los diferentes sentidos de οὐρανός, cfr. *De Coelo*, I, 9, 278 *b* 10-21, mencionando Aristóteles tan sólo el sentido de *universo*, τὸ ὅλον καὶ τὸ πᾶν, como el más derivado de los tres sentidos de la palabra). Se trata, pues, aquí de los Cuerpos celestes —o de sus «esencias»—, y no de las realidades sensibles. El pensamiento de Aristóteles está claro (aunque el empleo de la palabra φύσεις para designar las Ideas, empleo por lo demás concorde con el uso platónico, haya podido inducir a confusión): el problema está en saber si existen otras realidades suprasensibles además de los Cuerpos celestes (cuya existencia es obvia, pues son φανερά), realidades cuyo papel resulta definido en el fragmento de frase que sigue: serían las *mismas* que las realidades sensibles, salvo la diferencia de su eternidad. (Seguimos aquí la interpretación de W. JAEGER, *Aristoteles*, p. 180.) Esta frase nos parece capital para la interpretación del problema teológico en Aristóteles: lo que está en cuestión no es tanto la existencia de lo suprasensible (que no podía ser puesto seriamente en duda por Aristóteles, en virtud de las afirmaciones de su teología astral), como la existencia de algo suprasensible que, bajo el nombre de Ideas o Números, no sería más que una inútil duplicación de lo sensible.
24 B, 2, 997 *a* 33, *b* 5 ss.

hombre. Los tales creaban hombres eternos, y asimismo los platónicos, al crear sus Ideas, tan sólo crean seres sensibles eternos»[25]. Vemos el sentido del argumento de Aristóteles: lo que él niega no es la existencia de seres eternos, sino sólo que esos seres eternos sean la esencia *de los* seres sensibles, o, lo que viene a ser lo mismo, que se tome por eterno lo que no es sino lo sensible hipostasiado, revestido meramente —en virtud de un irrisorio artificio verbal— del epíteto «por sí». Aristóteles no niega que existan seres por sí, sino sólo que esos seres «por sí» sean la realidad del mundo sensible[26]; no hay en otro mundo un *Hombre* en sí, que, salvo la eternidad, «sería el mismo», como expresamente dice Aristóteles, que nosotros, hombres perecederos. Hay, de un lado, hombres; de otro, acaso Ideas, o al menos realidades que conservarán en Aristóteles los mismos caracteres que las Ideas platónicas; pero ninguna de esas Ideas será nunca Idea *de* esos hombres. Si Aristóteles ve en la trascendencia platónica una duplicación a la vez inútil e ilusoria, acaso no lo hace tanta por rehusar la trascendencia como por tomársela en serio: los dioses no son hombres eternos, sino dioses; lo divino no es más que divino[27]. Pero tomando la trascendencia en serio, se le niega la función que en Platón tenía, a saber, la de permitirnos pensar lo sensible unificándolo: si lo divino no es más que divino, nada nos enseña ya acerca de nuestro mundo. Este argumento no era sin duda nuevo, y Platón se lo había dirigido contra sí mismo: si la ciencia es connatural a aquello de lo cual es ciencia, y si la ciencia es una Idea, no habrá ciencia más que de las Ideas, y habrá tan poca ciencia de las «cosas de aquí abajo» como el esclavo de carne y hueso es esclavo de la Dueñeidad en sí[28]. Pero si Platón se esforzará por responder a esta objeción, de inspiración acaso aristotélica[29], en su últi-

25 997 *b* 8 ss. Cfr. A, 9, 990 *b* 2 ss.
26 Este punto ha sido muy bien visto por Santo TOMÁS, especialmente en su comentario del pasaje de la *Et. Nic.* (I, 4), donde Aristóteles critica la Idea platónica del Bien: «Considerandum est quod Aristoteles non intendit improbare opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat unum bonum separatum... Improbat autem opinionem Platonis quantum ad hoc ponebat bonum separatum esse quamdam ideam communen omnium bonorum» (*In Eth. Nic.*, I, Lect. VI).
27 Aristóteles sólo ve en las representaciones antropomórficas o zoomórficas de la divinidad mitos tardíos destinados a «persuadir a la multitud», y a «servir a las leyes e intereses comunes»; se trataría sólo de desviaciones a partir de una creencia más primitiva, y única «verdaderamente dividida», según la cual la divinidad pertenece a los astros, que son las «esencias primeras» (Λ, 8, 1074 *b* 1-14). Tendremos más ocasiones de observar que el Dios de Aristóteles, lejos de ser pensado a partir de la experiencia humana y «terrestre», sólo es concebido por oposición a ella.
28 *Parménides*, 133 *e*-134 *a*.
29 J. EBERZ, «Die Einkleidung des platonischen Parmenides», *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, XX (1907), 81-95. Véanse, no obstante, las observaciones de A. DIES, *Rev. de Phil.*, VII, 130-145 (repr. en *Autour de Platon*, II).

ma filosofía, y especialmente mediante su teoría de los mixtos, o también con la de los Números ideales, Aristóteles permanecerá fiel a esa oposición fundamental entre un mundo destinado a la contingencia y la indeterminación y un mundo divino que sólo remite a sí mismo y cuya más alta realización es un Dios que sólo puede conocerse a sí mismo. Nada, a no ser una interpretación presurosa de la crítica aristotélica al platonismo, justifica la leyenda, ilustrada por el célebre fresco de Rafael, de un Aristóteles que reduce a consideraciones terrestres una sabiduría que Platón había elevado a especulaciones trascendentales. El Cielo de Aristóteles no pierde nada de su realidad por no ser ya un Cielo de Ideas, sino un Cielo visible de astros y de esferas. El *jorismós* no desaparece con Aristóteles; se acentúa, al convertirse en «físico», oponiendo ahora un mundo ordenado a un mundo contingente, en vez de hacer del orden ideal el orden *de* este mundo.

No es de extrañar, entonces, que encontremos en Aristóteles textos que suenan a dualismo. Así, el libro I de la *Metafísica,* consagrado a elucidar la noción de unidad, termina con un desarrollo que tiende a mostrar la heterogeneidad de lo corruptible y lo incorruptible, entre los cuales se reparten todos los seres del universo. Este texto, ciertamente, comienza con una frase rigurosamente ininteligible: «Siendo los contrarios diferentes en especie, y siendo contrarios lo corruptible y lo incorruptible..., lo corruptible y lo incorruptible son necesariamente diferentes por su género» [30]. Está de sobra claro que ese silogismo —si es que se trata de un silogismo— acaba con una conclusión totalmente distinta de la que exigen las premisas Se ha propuesto la corrección del texto reemplazando, en la conclusión, γένει por εἴδει [31]. Pero tal corrección es inaceptable, pues todo lo que sigue al texto tiende a mostrar que entre lo corruptible y lo incorruptible hay, en efecto, una diferencia de género, y no de especie. Son las premisas, y no la conclusión, lo que hay que hay que corregir: corrección que no es preciso conjeturar, pues el mismo Aristóteles la efectúa en las líneas que siguen. Hay efectivamente —dice— dos clases de contrarios: en primer lugar, «los que pertenecen por accidente a ciertos seres», por ejemplo, lo blanco y lo negro al hombre; en segundo lugar, los contrarios que están entre «esos atributos que pertenecen necesariamente a las cosas a las que pertenecen» [32]. Reconocemos aquí, aplicada a los contrarios, la distinción entre atributos accidentales y atributos por sí [33]. Aristóteles

[30] *Met.,* I, 9, 1058 *b* 26.
[31] Bonitz, *Met.,* II, 449.
[32] 1058 *b* 36, 1059 *a* 3.
[33] Al menos, esa especie de atributos por sí que entran necesariamente en la definición de una esencia, y no de aquellos en cuya definición entra necesariamente una esencia determinada (como la nariz en la definición del

quiere mostrar que, cuando la contrariedad afecta a los atributos por sí, afecta por eso mismo a la esencia de los sujetos correspondientes. Tal es el caso de los atributos *corruptible* e *incorruptible:* «Lo corruptible es, pues, necesariamente la esencia de cada uno de los seres corruptibles, o bien reside en su esencia. Y el argumento sería el mismo para lo incorruptible» [34]. Ciertamente, esa contrariedad está muy cerca de asemejarse a lo que Aristóteles llama en otros lugares contradicción [35], y que aquí se contenta con designar mediante el término, bastante vago, de «antítesis» [36]. Pero a despecho de una terminología aún poco elaborada, que revela acaso el origen antiguo de este pasaje, la conclusión es clara y radical: «Resulta necesariamente que esas cosas [corruptibles e incorruptibles] son diferentes por el género» [37], lo cual quiere decir que no hay género común del que lo corruptible y lo incorruptible sean especies, o diferencias específicas. Aristóteles no llega a decir que todo ser es o corruptible o incorruptible; dicho de otro modo, que la diferencia entre corruptible e incorruptible divide al ser en su totalidad. Pero esta consecuencia se halla implícita en la afirmación de una oposición genérica entre dos términos de los que uno es la «privación», o más bien la negación, del otro [38]; no sería falso decir que todo lo que no es corruptible es incorruptible (y al revés) más que en el caso de que la diferencia entre corruptible e incorruptible dividiera sólo una región, es decir, un género del ser, o, dicho de otro modo, en el caso de que no representase más que una pareja de diferencias específicas: en tal caso, efectivamente, habría cosas que no serían ni corruptibles ni incorruptibles, lo mismo que hay seres que no son ni pares ni impares, puesto que la diferencia par-impar sólo tiene sentido en el interior del género *número.* Decir que el par «antitético» corruptible-incorruptible no constituye una diferencia específica, vale tanto como decir que no divide un género. Pero, entonces, ¿qué es lo que

chato, el número en la definición de lo par y lo impar). Sobre esta última especie de atributos, cfr. Z, 5, 1030 *b* 23-24.
[34] *Met.,* I, 9, 1059 *a* 6.
[35] Entre dos esencias, o más bien dos atribuciones esenciales, sólo puede haber *contradicción* y no *contrariedad,* pues la esencia no admite contrario *(Cateq.,* 5, 3, *b* 24; N, 1, 1087 *b* 2-4); la contrariedad no puede referirse más que a los atributos y, con más precisión, a los atributos accidentales.
[36] 1059 *a* 10.
[37] *Ibid.*
[38] También aquí el término *privación,* empleado en 1058 *b* 27 para designar lo incorruptible, es impropio, ya que la privación (στέρησις) sólo se ejercita en el interior de un género determinado. Como recuerda un paréntesis, tan inoportuno aquí que parece interpolado, la privación es una «impotencia determinada» (1058 *b* 27). Ahora bien, lo que Aristóteles quiere precisamente mostrar es que la incorruptibilidad no es una impotencia *determinada* (es decir, ejercida dentro de los límites de un género), sino que es ella la que *determina* una diferencia de género.

divide, dado que uno de los términos significa todo lo que el otro niega, si no es el ser en su totalidad? [39]. A decir verdad, no se trata —en el sentido técnico de estos términos— ni de una «división» en el sentido platónico, ni de una diferencia (διαφορά) en sentido aristotélico, lo que supondría en ambos casos un «género» que dividir [40], sino de una «antítesis» fundamental, cuyos términos no pueden ser llevados por discurso humano alguno a una unidad superior.

Obsérvese de pasada que Aristóteles responde aquí con una negativa a uno de los problemas que planteaba el libro B: «¿hay una sola ciencia que se ocupe de todas las esencias, o hay varias, y, si hay varias, son todas ellas de un género común?» [41]. Pues si bien Aristóteles afirma a menudo que «hay una ciencia única de los contrarios» [42], piensa al decir eso en aquellos contrarios separados por una diferencia específica, y no en aquellos contrarios «antitéticos» cada uno de los cuales constituye un género por sí solo. Hay una sola ciencia de lo par y lo impar; pero no de lo corruptible y lo incorruptible. Consecuencia grave, en la que volvemos a encontrar las dificultades que habíamos sacado a la luz a propósito de la constitución de una ciencia del ser en cuanto ser: el ser no significa idénticamente lo corruptible y lo incorruptible, lo terrestre y lo divino; no hay «ser» que sea común a lo uno y lo otro, o, al menos, esa comunidad es sólo verbal, equívoca, y no basta para constituir una ciencia única.

Pero en el libro I es otro el objetivo de la argumentación de Aristóteles. Queda revelado por las últimas líneas del texto, que son al mismo tiempo las últimas del libro I. Ellas muestran que el argumento va expresamente dirigido contra la teoría de las Ideas: «Es evidente, según esto, que no puede haber Ideas, en el sentido en que las admiten ciertos filósofos, pues entonces habría un hombre sensible corruptible y un Hombre en sí incorruptible; y ellos afirman, sin embargo, que las Ideas son idénticas en especie (τῷ εἴδει) a los individuos, y no es que lleven sólo el mismo nombre; ahora bien, hay más distancia entre los seres que difieren por el género que entre los que difieren por la especie» [43]. Vemos el sentido del argumento, destinado a negar una vez más la «identidad» de la Idea incorruptible con la cosa corruptible de la que es Idea. Hay que escoger: o bien la Idea es la «forma» (εἶδος) [44] y la esencia de lo corruptible, o bien es incorruptible; pero no puede ser ambas cosas a la vez. La separación de la Idea, que hace de ella una realidad incorruptible, le impide ser una Idea; y el hecho de ser una Idea, es decir, de concentrar en sí lo que son las cosas de las que es Idea, o bien de ser la unidad de una multiplicidad a la que define, le impide estar separada. Como lo indica ya un vocabulario que sólo podía ser violentado por el genio de Platón, hay que escoger entre unidad y separación. Aristóteles escoge aquí insistir acerca de la separación.

Podrían citarse otros textos. En el *De Coelo,* la polémica antiplatónica proporciona una vez más a Aristóteles la ocasión de sentar una afirmación aún más radical. Al estudiar la transformación de los elementos, ataca la teoría del *Timeo* [45] que, al reducir esa transformación a una progresión a partir de los triángulos elementales, lleva a excluir un elemento, contra la evidencia sensible, de esa transformación: la tierra. La causa de ese error ha de buscarse —explica Aristóteles— «en la manera incorrecta en que los platónicos conciben los primeros principios: lo que quieren es dar cabida a todo dentro de los marcos de ciertas opiniones determinadas». En realidad, «probablemente es necesario que, para las cosas sensibles, haya principios sensibles, para las cosas eternas principios eternos, para las cosas corruptibles principios corruptibles y, en general, que los principios deban ser del mismo género que aquello de lo que son principios» [46]. El contexto muestra la significación inmediata de esta tesis: lo que se pone en cuestión es la posibilidad de una ciencia cuyos principios sean heterogéneos a las realidades que tienen como función explicar, y, en este caso concreto, la posibilidad de esa física matemática, o más en particular geométrica, elaborada por el Platón del *Timeo* y los platónicos pitagorizantes. A realidades físicas principios físicos, a principios matemáticos conclusión matemática. Las matemáticas no permiten jamás alcanzar la evidencia sensible, a no ser por accidente, y ello por la razón de principio de que la demostración es inmanente a un solo género, y no hay más comunicación entre las ciencias de la que hay entre los géneros. Aristóteles lleva aquí hasta el límite esa teoría que ha desarrollado a menudo en otros lugares [47] sin sacarle todas sus consecuencias, pues aquí no la aplica sólo a la relación entre dos ciencias particulares, sino al

---

39 El hecho de que *corruptible* e *incorruptible* sean atributos esenciales tiene esta otra consecuencia: que una misma cosa no puede ser a la vez corruptible e incorruptible (1059 *a* 4). Nótese que, en otros lugares, Aristóteles adoptará una actitud menos radical por respecto a la antítesis reposo-movimiento: hay cosas que están siempre en reposo, otras siempre en movimiento, y otras que están ora en reposo, ora en movimiento *(Fís.,* VIII, 3). Pero, como veremos, el reposo no es contradictorio del movimiento (lo sería la inmovilidad), sino sólo su contrario.

40 Cfr. Primera parte, cap. II, § 4.

41 B, 1, 995 *b* 11; cfr. B, 2, 997 *a* 15.

42 *Anal. pr.,* I, 1, 24 *a* 21; 36, 48 *b* 5; *Tóp.,* I, 14, 105 *b* 5, 23; B, 2, 996 *a* 20, etc. Cfr. Γ, 2, 1004 *a* 9.

43 1059 *a* 11.

44 Aristóteles juega evidentemente con el doble sentido de la palabra εἶδος: *forma* y *especie.* Pero esa dualidad no es equívoca: la *especie* es la unidad de los seres que tienen la misma *forma.*

45 50 *a,* 56 *a* ss.

46 *De Coelo,* III, 7, 306 *a* 7 ss.

47 Cfr. 1.ª parte, cap. 2, 4.

gran corte que divide el ser en corruptible o sensible e incorruptible o eterno [48]: si lo corruptible y lo incorruptible difieren en género, sus principios diferirán de igual modo.

Obsérvese que, además, Aristóteles responde claramente en este pasaje a uno de los problemas que había planteado en el libro B: «Saber si los principios de los seres corruptibles y los de los seres incorruptibles son los mismos o no» [49]. En el desarrollo especialmente largo que daba a esta «aporía que no le va a la zaga a ninguna y que ha sido ignorada por los filósofos de ahora como por los de antes», Aristóteles indicaba por qué era insuficiente la tesis de quienes sólo establecen principios eternos: ¿cómo es que lo eterno ha hecho nacer lo corruptible, y, admitiendo que esa degradación sea inevitable en ciertos casos, por qué lo eterno engendra unas veces lo eterno y otras lo corruptible? [50]. Pero, inversamente, ¿cómo admitir principios que sean corruptibles? Aristóteles, en este punto, reunía argumentos que podían parecer decisivos: «Si los principios son corruptibles, es claro que proceden necesariamente de ciertos elementos, pues todo lo que perece retorna a sus elementos. Pero entonces existirán otros principios anteriores a los principios» [51]. Por tanto, si el principio es corruptible, ya no es principio, sino que supone él mismo un principio que no sea corruptible, pues de lo contrario nos remontaríamos hasta el infinito. Otra dificultad: si el principio es corruptible, ¿qué sucederá si resulta aniquilado? Contemplaríamos entonces la paradoja de una cosa que sobrevive a la aniquilación de su principio: situación imposible, pues la existencia del principio condiciona, por definición, la existencia de las cosas que

[48] En otros lugares, esta dicotomía es sustituida por una división tripartita. En el libro Λ, Aristóteles distingue esencia *sensible* y esencia *inmóvil.* Pero la primera se subdivide en esencia sensible y eterna y esencia sensible corruptible (1, 1069 *a* 30-34; sobre la existencia de esencias sensibles eternas, cfr. H. 4, 1044 *b* 6; Λ, 8, 1073 *b* 6; cfr. p. 296, n. 3). Esa tripartición, por lo demás tradicional en la escuela platónica (cfr. JENÓCRATES, fr. 5 Heinze) se había hecho necesaria en virtud del reconocimiento del carácter divino de los astros: siendo eternos, son también visibles. Pero, en tanto que Jenócrates hacía de la «esencia del Cielo» el objeto de una facultad intermedia entre la αἴσθησις y el νοῦς,, a saber, la δόξα, esa tripartición no introduce en Aristóteles un verdadero *tertium quid:* lo sensible eterno se comporta como lo inmóvil, pues ambos están «separados»; incluso si se admite, con Λ, 1 (1069 *a* 37), que las esencias sensibles eternas competen a la física, con igual título que las esencias corruptibles (lo que, por lo demás, es contrario a la doctrina habitual de Aristóteles), habrá que admitir que la *separación* se da, en el interior mismo de la física, entre una física celeste y una física del mundo sublunar (única que Aristóteles llama normalmente *física*).

[49] B, 4, 1000 *a* 6.

[50] 1000 *a* 7-22.

[51] 1000 b 24. Como se sabe, el *elemento* (στοιχεῖον) (aquello de que está constituida una cosa, y a lo que retorna cuando se corrompe) es una especie dentro del género *principio:* cfr. Δ, 3; 1, 1013 *a* 20.

de él derivan [52]. Por consiguiente, está claro —y ya lo sospechábamos sin necesidad de todo esto— que la corruptibilidad es incompatible con la dignidad del principio, y más aún, con su naturaleza misma. No es de extrañar entonces que, según reconoce el propio Aristóteles —quien añade esta comprobación a la serie de sus argumentos—, «ningún filósofo haya pretendido que se admitieran principios diferentes [para las cosas corruptibles y las cosas incorruptibles], sino que todos reconocen que los principios de todas las cosas son los mismos», es decir, incorruptibles [53]. Si añadimos a estos argumentos la crítica que Aristóteles dirige en varias ocasiones contra aquellos que, como Espeusipo, «admiten principios diferentes para cada esencia», reduciendo así el Universo a «una serie de episodios» [54], podrá parecer extraño que Aristóteles mantenga en el *De Coelo* una tesis que va, a la vez, contra la tradición filosófica y contra sus propios argumentos.

Veremos más adelante cómo Aristóteles propone en el libro Λ una solución a este problema que parece representar el estado definitivo de su pensamiento. Pero es notable que, en el *De Coelo,* una polémica que podría parecer meramente de detalle lo lleve a poner en cuestión todo el esfuerzo de Platón y los platónicos a fin de pensar el mundo en su unidad. Apreciamos bien aquí, a través de lo excesivo mismo del propósito, las razones de ese quebrantamiento del platonismo. Platón había postulado la existencia de Ideas inmutables y separadas como condición de posibilidad de la ciencia [55]. Pero, si bien la teora de las Ideas da cuenta de lo que hay de inteligible en lo sensible (o más bien en lo corruptible, para emplear el lenguaje aristotélico), no da cuenta del hecho de que lo corruptible es lo que es y sólo lo que es. Cuando Aristóteles pide, un poco atolondradamente, que se reconozca la existencia de principios corruptibles —expresión que en otros lugares denunciaría como *contradictio in adjecto*— quiere decir, sobre todo, que los principios incorruptibles —es decir, los principios a secas— no pueden ser la causa de la corruptibilidad de lo corruptible. Si existiera un Hombre eterno, se engendraría como eterno. El mundo de las Ideas podría ahorrarse el mundo sensible. Ni en Platón ni en Aristóteles hay nada que se

[52] Cfr. Introd., cap. II.

[53] B, 4, 1000 *b* 33.

[54] Λ, 10, 1075 *b* 38. Cfr. N, 3, 1090 *b* 19.

[55] Cfr. M, 4, 1078 *b* 12 ss.: «La doctrina de las Ideas, en sus fundadores, fue consecuencia de los argumentos de Heráclito sobre la verdad de las cosas, argumentos que los persuadieron, y según los cuales todas las cosas sensibles están en flujo perpetuo, de tal modo que, si hay ciencia y conocimiento de alguna cosa, deben existir otras realidades aparte de las naturalezas sensibles, realidades permanentes, pues no hay ciencia de lo que está en perpetuo movimiento.» Cfr. *De Coelo,* III, 1, 298 *b* 22, donde el descubrimiento de esta idea es atribuido a los Eléatas; PLATÓN, *Cratilo,* 439 *c*-440 *b*.

parezca ni de lejos a la idea de un Dios que crea para su gloria un mundo metafísicamente imperfecto. Las Ideas sólo engendran Ideas, los dioses sólo engendran dioses: Aristóteles repite a menudo que no es el Hombre en sí quien engendra el hombre mortal, sino que «el hombre engendra al hombre»[56], el mortal engendra al mortal. Hesíodo y los «teólogos» lo habían comprendido tan bien que para ellos, nos dice Aristóteles, el problema no estaba en saber por qué los dioses se producían, sino por qué los hijos de los dioses no son dioses ellos mismos, a lo que respondían que «los seres que no han probado el néctar y la ambrosía han nacido mortales»[57]. Pero Aristóteles pregunta irónicamente: si los dioses mismos deben alimentarse de néctar y ambrosía, no sólo «para su placer», sino «para su ser», «¿cómo podrían ser eternos y necesitar alimento?»[58]. Los teólogos invierten abusivamente el sentido de la prueba: no es la eternidad lo que hay que explicar, sino la ausencia de eternidad, pues si no los dioses ya no son dioses ni los principios principios. Es demasiado fácil atribuir la corruptibilidad de lo corruptible a la ausencia de aquello que produce la eternidad de lo eterno; pues lo que hace que lo eterno sea eterno no puede estar ello mismo sujeto a presencia o ausencia, es decir, no puede ser otra cosa que eterno. No es que haya algo más —el néctar y la ambrosía— en lo eterno que en lo contingente, sino algo menos en lo contingente que en lo eterno. Lo eterno es lo que es, y lo contingente no es totalmente lo que es: de esta degradación de lo eterno en corruptible ninguna teología puede dar cuenta.

La teología de los «teólogos» conduce, pues, a una cosmogonía irrisoria porque no se trata más que de una caricatura de cosmología. En cuanto a la teología de Platón, es una teogonía que se presenta abusivamente como una cosmogonía. Aristóteles se ha dado cuenta admirablemente de esa necesidad interna que convierte a la dialéctica platónica, según la expresión de Rodier, en un proceso que va «desde las Ideas, por las Ideas, hacia las Ideas»[59], que no sale de lo inteligible y es incapaz de acercarse a lo sensible. En este punto, Aristóteles no es antiplatónico: podría más bien tachársele de hiperplatonismo. Lo único que hace es llevar el platonismo a sus últimas consecuencias —hasta el absurdo, podríamos casi decir— como el propio Platón había hecho en la primera parte del *Parménides*. Por respeto a la teología, Aristóteles extrae dos consecuencias que, sin

[56] Z, 7, 1032 *a* 25; 8, 1033 *b* 32; Θ, B, 1049 *b* 25; Λ, 3, 1070 *b* 31, 34; N, 5, 1092 *a* 16. *Fís.*, II, 1, 193 *b* 8, etc.
[57] B, 4, 1000 *a* 11.
[58] 1000 *a* 16 ss.
[59] *Études de philos. grecque*, p. 56. Cfr. *Repúbl.*, VI, 511 *c*.

ser contradictorias, se condenan mutuamente a la paradoja: 1) La teología es la única ciencia; 2) La teología es inútil.

* * *

1) *La teología es la única ciencia.*—Cuando Aristóteles habla de «principios corruptibles», es imposible suponer que hable de otro modo que por hipótesis o por capricho. La noción misma de principio excluye, como Aristóteles demuestra más que abundantemente en la aporía del libro B, la de corruptibilidad. Pero por otra parte, como hemos visto, una ciencia cuyos principios fuesen incorruptibles no nos enseñaría nada sobre lo corruptible. ¿Es preciso admitir, entonces, una ciencia que se refiera directamente a lo corruptible? Pero si es cierto que el principio debe ser homogéneo respecto de aquello cuyo principio es, tal ciencia no podría proceder más que a partir de principios corruptibles. Nos hallamos aquí ante una de esas aporías de las que el pensamiento aristotélico nunca consiguió librarse por completo: una ciencia de lo corruptible es necesaria, y sin embargo es imposible. La dificultad no era nueva, y Platón había tropezado ya con ella cuando, en el *Timeo,* extraía como conclusión, a partir de la separación entre lo inteligible y lo sensible, la imposibilidad de una ciencia de la naturaleza[60]. Pero la dificultad no era insoluble en el platonismo, ya que la participación de lo sensible en lo inteligible permitía hablar de lo sensible, si bien no de manera inmediatamente inteligible, al menos según opiniones verdaderas, imágenes o mitos, que eran otras tantas aproximaciones a la Idea, guiadas en su progreso por la Idea misma. Platón se había ido planteando cada vez más el problema de los mediadores, y a esta exigencia respondía sin duda —como el propio Aristóteles subraya— la teoría de los números y las magnitudes que permitía reconocerle a la Idea, matemáticamente determinada ella misma, una acción informadora sobre lo sensible, por mediación de las estructuras matemáticas. Pero la crítica de Aristóteles a esta teoría muestra que se prohíbe a sí mismo dicha solución; por una parte están las Ideas, y por otra lo sensible —repite incansablemente—, y no hay otros números y magnitudes que los matemáticos, es decir, abstraídos de lo sensible. Los seres matemáticos —si es que puede llamárseles seres siquiera— no son «más» que lo sensible, sino que son lo sensible menos ese algo (como veremos, el movimiento) que ha sido abstraído[61]. El hecho de que Aristóteles haya podido considerar, en

[60] 28 *c*, 29 *cd*.
[61] MERLAN ha mostrado muy bien (*From Platonism to Neoplatonism*, p. 54 ss., 188-189) que la tripartición aristotélica de la filosofía teorética en teología, *matemáticas* y física, tripartición caracterizada por la posición intermedia otorgada a las matemáticas, es una supervivencia del espíritu platónico,

cierto momento, a las matemáticas como divinas [62], de acuerdo en esto con la enseñanza de Jenócrates [63], más aún que de Platón, en nada altera la conclusión anterior. Ya sean las realidades matemáticas —inmediatamente manifestadas por el movimiento regular de los astros— admitidas en la región de lo divino, o ya sean relegadas más acá del mismo mundo sensible —como si fueran no-seres—, sigue siendo cierto que en ninguno de los dos casos juegan en modo alguno el papel de mediadoras que les asignaba Platón. Lo que Aristóteles niega siempre es que las matemáticas puedan ser los instrumentos de una matematización (es decir, de una idealización) de lo sensible, que mediante este rodeo se convertiría así en objeto de ciencia. La idea de una física matemática, como hemos visto, no sólo es extraña a Aristóteles, sino que fue excluida formalmente por él.

Ahora bien, si es verdad que Aristóteles rechazó la teoría de las Ideas y la de los Números ideales y las Magnitudes ideales, no por

poco compatible con la doctrina habitual de Aristóteles. Si consideramos los seres según un orden de subsistencia o —en el sentido aristotélico del término— de «separación» decreciente, hay que colocar a los objetos matemáticos en el tercer puesto, *después* de los seres físicos. Creemos, sin embargo, que el orden de la tripartición aristotélica del saber puede explicarse: *a*) Por su elaboración en una fase del pensamiento de Aristóteles en que éste consideraba a las matemáticas —asimiladas a la astronomía— como más divinas que la física (cfr. nota siguiente); *b*) Incluso tras abandonar dicha perspectiva, por el hecho de que las matemáticas son más «exactas» que la física, acercándose así más al ideal teológico.

62 Es lo que se desprende del fragmento del *Protréptico* recientemente puesto al día por MERLAN *(op. cit.,* p. 119 ss.), y que ha sido ampliado aún más por el P. FESTUGIERE («Un fragment nouveau de Protreptique d'Ar.», *Rev. philos.,* 1956, pp. 117-27). En ese texto plagiado por YAMBLICO *(De communi mathematica scientia,* 72, 6 ss.), Aristóteles muestra la superioridad de las matemáticas sobre las demás ciencias invocando no sólo la exactitud de su método, sino también la excelencia de su objeto: mediante la astronomía, que es una rama suya, nos dan a conocer, en efecto, los fenómenos celestes, que son «las más divinas de las cosas sensibles» (72, 27). Volvemos a hallar aquí la fórmula característica de la teología astral (cfr. p. 296, n. 3). El P. FESTUGIERE observa que este texto (y ésa es la razón esencial de su atribución a Aristóteles) dice justamente de las matemáticas lo que la *Metafísica,* A, 2, dirá de la filosofía primera. Imposible indicar mejor que las matemáticas, en esa concepción, desempeñan el papel que más tarde le será reservado a la filosofía primera, es decir, a la *teología* (mientras que, más adelante, conservando siempre su dignidad de ciencia ejemplar, como se desprende de los numerosos ejemplos matemáticos de los *Segundos Analíticos,* serán relegadas cada vez más al rango ontológicamente inferior de ciencias de lo abstracto). La teología matemático del joven Aristóteles es, como observa Merlan (p. 187), paroiente próximo de su teología astral.

63 Cfr. fr. 16 Heinze: «Estque numerus, ut Xenocrates censuit, animus ac deus»; fr. 34 (asimilación, por parte de Jenócrates, del Número ideal y el Número matemático). En lo que Aristóteles llamará más tarde: «Hablar de los entes matemáticos, pero no como matemáticos (οὐ μαθηματικῶς δὲ)» (M, 6, 1080 *b* 28; fr. 37 Heinze).

ello renegó de la concepción platónica de la ciencia. Tanto al menos como Platón, insiste Aristóteles sobre la estabilidad del saber científico, que se opone a la inestabilidad de la opinión [64]. La agitación y el movimiento son incompatibles con la ciencia: «La razón sabe (ἐπίστασθαι) y piensa mediante el reposo y la detención» [65]. Ahora bien: el pensamiento no puede descansar en el movimiento: para expresar la estabilidad requerida *a parte objecti,* Aristóteles recurre al concepto de lo necesario, definido por él como «lo que no puede ser de otro modo que como es» [66]. La ciencia no se distingue de la opinión por el carácter verdadero o falso de sus afirmaciones (pues hay opiniones verdaderas) sino por la necesidad que va unida a las proposiciones de la primera. Aristóteles se pregunta detenidamente si la opinión y la ciencia tienen objetos diferentes, refiriéndose esta última a lo necesario y aquélla a lo contingente. La respuesta es que el objeto puede muy bien ser el mismo, pero considerado de dos maneras distintas: ya como contingente, ya como necesario. Así, puedo opinar que la diagonal es inconmensurable; pero sólo tendrá ciencia de eso cuando haya demostrado esa proposición, es decir, cuando haya sacada a la luz el porqué [67]. Así pues, tengo una opinión de lo necesario, cuando, ignorante yo de su causa, eso que es necesario se me da como pudiendo ser de otro modo, es decir, como contingente. Pero no es ésa la única contingencia concebible: al lado de esa contingencia relativa, que se debe a un desfallecimiento de mi saber, hay una contingencia que podríamos llamar absoluta, inscrita en la naturaleza de las cosas. Ninguna ciencia puede pensar esta última contingencia sin transformarla indebidamente en necesidad: una ciencia de lo contingente destruiría lo contingente; así pues, no hay ciencia de lo contingente. A la pregunta «¿puede ser el mismo el objeto del saber y el de la opinión?», la respuesta es doble: sí, si ese objeto es necesario, pues dicha necesidad puede ser ignorada, presentándoseme como contingente; no, si el objeto es contingente él mismo, pues la ciencia lo pensaría como necesario y lo suprimiría en cuanto contingente. Así pues, puede haber una opinión de lo necesario [68], pero no una ciencia de lo contingente. Es lo que Aristóte-

64 *Anal. post.,* I, 33, 89 *a* 5.

65 *Fís.,* VII, 3, 247 *b* 10. Cfr. 1.ª Parte, cap. II, § 4.

66 Cfr. p. ej., *Anal. post.,* I, 33, 88 *b* 32.

67 Vemos así cómo la célebre tesis según la cual conocer científicamente es conocer *por las causas,* se liga a la exigencia platónica de estabilidad. Conocer la causa es saber por qué una cosa es lo que es y *no puede ser de otro modo: Anal. post.,* I, 71 *b* 9-12. A la inversa, nunca se sabrá científicamente por qué lo contingente —es decir, aquello que, por definición, puede ser de otro modo— es lo que es. Si conociéramos la causa de lo contigente, ya no sería contigente, sino necesario.

68 Cfr. *Et. Nic.,* III, 4, 1111 *b* 34-31: «La opinión parece referirse a todo,

les anuncia en sus propios términos al comienzo del desarrollo que acabamos de resumir: «Aunque haya cosas que sean verdaderas y que existan realmente, pero que pueden ser de otro modo, está claro que la ciencia no se ocupa de ellas: de no ser así, las cosas que pueden ser de otro modo no podrían ser de otro modo» [69].

Vemos aquí cómo Aristóteles, a la vez que conserva y precisa la idea platónica de ciencia [70], limita singularmente la posibilidad de su aplicación. Para Platón, todo lo que era objeto de opinión podía ser objeto de ciencia, pues hallándose presente la Idea en el fondo de toda cosa sensible —incluso «los pelos y el barro»— bastaba con descubrirla para tener la cienca de esas cosas. Para él, la opinión se debía —como vemos en el mito de la caverna— a una pasajera turbación de nuestra facultad de conocer, turbación que debería desaparecer ante la claridad de la intuición. A fin de cuentas, lo sensible significaba lo inteligible, fuese cual fuese la multiplicidad de las mediaciones, y la misma opinión recta, lejos de fundar un saber coherente, no era sino un camino conducente a la Idea. En Aristóteles, por el contrario, y como hemos visto, lo sensible remite sólo a sí mismo, lo contingente no es algo que todavía no se sabe que es necesario; ninguna ciencia conseguirá que ciertas cosas no puedan ser de otro modo. Al reconocer que no hay ciencia de lo contingente, obtenemos ahora por otra vía (que atañe no ya sólo a la naturaleza del principio, sino a la de la ciencia misma) la conclusión a que ya habíamos llegado antes: no hay ciencia de lo corruptible. Podría negarse, ciertamente, la identidad de esas dos tesis, porque ¿acaso lo corruptible no es *necesariamente* corruptible? ¿No es el hombre *necesariamente* mortal? Dicho de otro modo: ¿no es correcto decir que el hombre no puede ser otra cosa que mortal? Sin duda, tropezamos aquí con una de las maneras mediante las que Aristóteles podrá reconciliar parcialmente su concepción idealista de la ciencia con la descripción que ofrece del mundo real: si bien no hay ciencia de lo corruptible, en cambio puede hablarse legítimamente de la

---

y no menos a las cosas eternas y a las imposibles que a aquellas que dependen de nosotros.»

69 *Anal. post.*, I, 33, 88 *b* 32. Hemos resumido el pasaje que sigue a este texto hasta 89 *b* 7, pues la cuestión central («¿en qué sentido la misma cosa puede ser objeto, a la vez, de opinión y ciencia?») se plantea en 89 *a* 11.

70 La fidelidad de Aristóteles a la concepción platónica de la ciencia ha sido enérgicamente subrayada por varios intérpretes, especialmente ZELLER *(Die Philosophie der Griechen*, 2. Teil 2. Abteilung, pp. 161-166, 188-198, 304-313) y SOLMSEN *(Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rethorik*, 1929): de este último es una de las tesis centrales. Cfr., por último, S. MANSION, *Le jugement d'existence chez Ar.*, esp. p. 2: «Ar. no disminuye en nada la excelencia y el rigor de la ἐπιστήμη, tal como Platón la había descrito. La ciencia sigue siendo conocimiento de lo inmutable, de lo eterno y de lo necesario»; p. 12, etc.

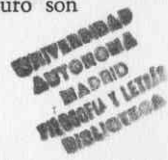
corruptibilidad *en general;* la corruptibilidad no es ella misma corruptible, y veremos cómo Aristóteles reconocerá en la sucesión infinita de las generaciones y corrupciones algo así como un sustitutivo de la eternidad. Pero estas tesis, que veremos desarrollar en otros lugares a Aristóteles en respuesta a las aporías legadas por el platonismo, no contradicen, sino que confirman la tesis negativa que hemos encontrado primero. Precisamente por no ser corruptible, es la corruptibilidad misma objeto de ciencia. Por ser *todos* los hombres mortales, puede estudiarse científicamente el género *hombre* y atribuirle necesariamente el predicado «mortal», o sea, demostrar por qué el hombre en general es mortal [71]. No por ello deja de ser cierto que lo propio de lo corruptible —tal o cual hombre, tal o cual animal, tal o cual institución— es poder no ser, que es la forma más radical de ese poder-ser-de-otro-modo que define precisamente la contingencia. Así pues, lo corruptible es una especie de lo contingente, incluso es quizá lo contingente por excelencia, en la medida en que todos los «poder-ser-de-otro-modo» suponen como fundamento suyo el «poder-no-ser» [72]. Se dirá: es insostenible la tesis según la cual la explicación por la causa no puede aplicarse a lo corruptible porque lo transformaría en necesario, es decir, en lo que no puede ser de otro modo; pues yo puedo saber muy bien por qué una cosa, en determinadas circunstancias, bajo los efectos de ciertas condiciones, puede ser de otro modo que como es hoy. De tener salud puedo pasar a estar enfermo, y la ciencia médica puede explicarme por qué era necesario que cayese enfermo. Habría, pues, una necesidad de la corrupción y de las formas derivadas del movimiento —cambio de lugar, alteración, crecimiento— que convertiría a lo corruptible y lo móvil en posible objeto de ciencia. Esta observación podría sin duda suministrar una nueva solución, y especialmente justificar una física que fuese ciencia de los seres corruptibles y en movimiento. Aristóteles no se cerrará del todo esta salida, sin la cual el mundo natural estaría condenado a la incoherencia. Pero incluso en este caso tal posibilidad concierne sólo a lo universal, no a lo particular: la medicina explica la enfermedad en general, y no el hecho de que yo caiga enfermo en este preciso instante, o que vaya a caer enfermo mañana [73]; incluso cuando el acontecimiento suceda, seguirá siendo

---

71 La causa, que se identifica con el término medio del silogismo, reside aquí en el hecho de que el hombre es animal: el hombre es mortal *porque* es animal.

72 De hecho, cuando no lo llama sencillamente τὸ ἐνδεχόμενον (Θ, 10, 1051 *b* 13; *Et. Nic.*, VI, 12, 1143 *b* 3, etc.), Aristóteles designa lo contingente, ya como lo que puede *ser de otro modo* (τὸ ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν) (*Et. Nic.*, V, 10, 1134 *b* 31; VI, 2, 1139 *a* 8), ya como lo que pueda *ser o no ser* (τὸ ἐνδεχόμενον καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι) (*Gen. animal.*, II, 1, 731 *b* 25; IV, 4, 770 *b* 13).

73 Como es sabido, las proposiciones *particulares* relativas al futuro son



cierto que habría podido no producirse, o que habría podido ser de otro modo. Así pues, la ciencia no descenderá nunca hasta lo corruptible en su singularidad.

Una vez más, es en el libro B de la *Metafísica* donde hallamos la más clara formulación de esta dificultad: «Si no hay nada aparte de los individuos (παρὰ τὰ καθ'ἕκαστα), no habrá nada inteligible, todos los seres serán sensibles y no habrá ciencia de ninguno, a menos que llamemos ciencia a la sensación. Tampoco habrá nada eterno ni inmóvil, pues todos los seres sensibles son corruptibles y están en movimiento» [74]. *Si no hay nada aparte de los individuos...*: aquí podemos ver, presentado en forma de hipótesis y expresado en lenguaje aristotélico, el resultado de la polémica contra la teoría de las Ideas. Por lo demás, Aristóteles lo recordaba unas líneas más arriba: «Si hace falta en orden a las necesidades de la ciencia que exista alguna cosa aparte de los individuos, es necesario que lo que exista aparte de los individuos sean géneros... Ahora bien, más arriba hemos mostrado precisamente que eso era imposible» [75]. Por tanto, aquello que expresa la aporía es el apuro en que nos encontramos cuando seguimos admitiendo la definición platónica de ciencia (que exige, como recuerda aquí Aristóteles, referirse a «algo uno e idéntico» [76] y al mismo tiempo rechazamos la teoría de las Ideas, a falta de la cual ya no nos enfrentaremos más que con una «infinidad de individuos» [77]. Si es cierto que la teoría de las Ideas tenía como función proporcionar alimento a la exigencia de un saber estable y riguroso, la concepción aristotélica de la ciencia, heredera de esta exigencia pero privada de dicho alimento, corre el riesgo de encontrarse sin objeto. Mejor dicho: no le queda más que un objeto, que es Dios, última encarnación de ese «inteligible», de ese «eterno», de ese «inmóvil», cuya imagen o reflejo ya no encuentra Aristóteles en la realidad sensible misma. El desarrollo de la aporía no contradice esta consecuencia: se presenta, en efecto, como una demostración —aunque bastante borrosa— de la existencia de Dios. «Si no hay nada eterno, el propio devenir no es posible; efectivamente, es necesario que lo que deviene sea algo, así como aquello a partir de lo cual ha devenido, y que el último término de lo uno y lo otro sea inengendrado, si es cierto que la serie se detiene y que del no-ser nada puede proceder» [78]. Pero la suposición de un fundamento inen-

contigentes *(De Interpret.,* 9). La ciencia no suministra aquí, por tanto, elemento alguno de previsión.

[74] B, 4, 999 *b* 1.

[75] 999 *a* 29.

[67] 999 *a* 28. Cfr. *Protréptico,* fr. 5 *a* Walzer; 52 Rose, 60, 21: τῶν γὰρ ὡρισμένων καὶ τεταγμένων ἐπιστήμη μᾶλλόν ἐστιν.

[77] 999 *a* 26: τὰ δὲ καθ'ἕκαστα ἄπειρα.

[78] 999 *b* 6.

gendrado e inmóvil de la generación y el movimiento, fundamento que Aristóteles hace explícito un poco más adelante como esencia (οὐσία) separada [79], no contradice, sino que confirma la imposibilidad de una ciencia de lo engendrado, de lo móvil o de lo no separado. Pues hemos visto en varias ocasiones que «si existen ciertos seres inengendrados y completamente inmóviles, competen más bien a una disciplina distinta de la ciencia de la naturaleza y anterior a ella» [80]: dicho de otro modo, la filosofía primera o teología.

Si no hay ciencia más que de lo necesario, que Aristóteles identifica con lo eterno (ya que lo necesario es lo que no puede ni podrá nunca no ser), parece que no habrá más ciencia que la teología. Ninguna ciencia —ni siquiera aquellas que podríamos considerar empíricas, como la agrimensura— versa sobre lo sensible: «Ni siquiera es cierto decir que la agrimensura trata de las magnitudes sensibles y corruptibles, pues esta ciencia perecería con esas mismas magnitudes» [81]. Pero decir que toda ciencia trata de lo inteligible o de lo incorruptible, es decir que es de algún modo teológica. En tal sentido, sólo la astronomía y las matemáticas pueden participar del carácter científico de la teología. Hemos visto a qué circunstancias debían estas dos ciencias su carácter privilegiado: en la perspectiva de la teología astral que permanecerá, aunque depurada, como fundamento de toda su especulación teológica, la astronomía nos proporciona una experiencia inmediata de lo divino; representa, si es posible hablar así, el aspecto experimental de la teología. En cuanto a las matemáticas, hemos visto que Aristóteles las consideraba en el *Protréptico,* probablemente bajo la influencia de su amigo Jenócrates, como una ciencia divina, al igual que la astronomía, que es una rama suya. Incluso cuando Aristóteles haya renunciado a esta concepción, negando toda «separación» —y, por consiguiente, toda subsistencia [82]— a los seres matemáticos, las matemáticas no dejarán de estar emparentadas con la teología gracias a una importante particularidad de su objeto: la de ser *inmóvil* [83]. Al hacer abstracción del movimien-

[79] 999 *b* 12-13. Ahora bien, esta esencia separada no puede ser la esencia *de* las cosas sensibles: «Pues no podemos decir que existe una casa aparte de las casas individuales» (999 *b* 19). Sólo la Οὐσία divina es, hablando con propiedad, «separada»

[80] *De Coelo,* III, 1, 298 *b* 19. Cfr. E, 1, 1026 *a* 10-13, 29.

[81] B, 2, 997 *b* 32. Podría pensarse que se trata de una fórmula platónica, inserta en el desarrollo de una aporía, y que no representa necesariamente el pensamiento de Aristóteles. Pero el contexto muestra que este argumento va dirigido, por el contrario, contra la concepción platónica de los seres matemáticos como mediadores entre lo inteligible y lo sensible.

[82] Ya que los seres matemáticos no están manifiestamente presentes en lo sensible (cfr. B, 2, 998 *a* 1). Partiendo de ahí, es preciso escoger: o bien los seres separados existen como separados, o bien, si se les niega tal separación, no existen en absoluto, salvo como abstracciones de lo sensible.

[83] E, 1, 1026 *a* 15. Cfr. *Fís.,* II, 7, 198 *a* 17.

to, las matemáticas, pese al carácter ficticio de su objeto —efectivamente, consideran a los seres en movimiento *como si* no estuvieran en movimiento [84]—, se unen paradójicamente a la teología.

No es de extrañar, entonces, que los ejemplos destinados a ilustrar —en el libro I de los *Segundos Analíticos*— la concepción aristotélica de la ciencia, estén tomados de las matemáticas; esta observación, hecha a menudo en sentidos por lo demás diferentes [85], nos parece confirmar aquí la tesis que se desprende claramente de la problemática anterior: no hay ciencia más que de lo inmutable, y lo inmutable no existe en estado «separado» más que en lo divino. Así pues, la teología es la ciencia por excelencia, y no hay otras ciencias más que aquellas que, como la astronomía, son una parte de la teología, o bien aquellas cuyo objeto —como es el caso del objeto de las matemáticas— «imita» el objeto de la teología.

* * *

2) *No obstante, la teología es inútil.*—Si toda ciencia es de tipo teológico, ¿qué va a enseñarnos esa teología, con sus prolongaciones astronómicas y matemáticas, sobre nuestro mundo, es decir, el mundo de las cosas corruptibles? El rechazo de la teoría platónica de las Ideas nos obliga a responder: nada. Pues no existe, entre lo eterno y lo corruptible, esa relación sutil de inteligibilidad, determinada además por las mediaciones matemáticas, que Platón llamaba participación. Como vimos, Aristóteles no suprime el *jorismós:* los cuerpos celestes han ocupado el puesto de las Ideas como realidades separadas, pero ya no son las Ideas, los arquetipos *de* nuestro mundo. La teología aristotélica es la heredera directa de la ciencia platónica de las Ideas, pero ya no es más que teología. Mientras que el sabio platónico estaba obligado a volver a bajar a la caverna, hombre entre los hombres, siendo la contemplación de las Ideas no más que un «largo rodeo» [86] destinado a llevarlo al fin a lo sensible, el teólogo de Aristóteles es un hombre al que la contemplación convierte en algo tan «separado» como su objeto. Sabemos, además, que Aristóteles considera a veces como «más que humana» la posesión de esa filosofía primera que supone la contemplación de lo divino, viendo en ella una ciencia cuya posesión pertenece «sólo a Dios, o al menos principalmente a Dios» [87]: Dios es el único teólogo, o al menos sólo hay teología perfecta *de* él, en el doble sentido de un genitivo objetivo y subjetivo [88]. Ahora bien, sabemos igual-

---

84 *Fís.*, II, 2, 193 *b* 23-194 *a* 12.
85 F. Solmsen, *op. cit.*, pp. 79-81, 109 ss. L. Robin, *Aristote*, p. 61 ss.
86 *Rep.*, 504 *b; Fedro,* 274 *a.*
87 A, 2, 982 *b* 28; 983 *a* 9.
88 983 *a* 7.

mente en qué consiste esa teología doblemente divina: conocimiento de Dios por Dios, no es más que conocimiento de Dios, pues sería indigno de Dios pensar en otra cosa que en Sí mismo [89]. Hará falta toda la piedad de los comentaristas medievales para atribuir a Aristóteles la tesis según la cual Dios, conociéndose a sí mismo —es decir, conociendo lo inteligible— conocería al mismo tiempo todas las cosas, es decir las cosas sensibles mismas. La crítica al platonismo vedaba a Aristóteles este camino. La «impotencia» de las Ideas, denunciada por Aristóteles, sólo iguala a la impotencia del Dios aristotélico para conocer el mundo. Pero aquéllas son fórmulas humanas, cuya misma impiedad revela su inadecuación y confirma en realidad la trascendencia inefable de Dios. Dios no es culpable, sino el platonismo, que pretendía atribuir al hombre un conocimiento de tipo divino, pretendiendo entonces saber lo que es el conocimiento de Dios. Es cierto que, como temía el Sócrates del *Parménides,* hay que negar el saber a Dios [90], pero lo que así se le niega no es otra cosa que un saber humano al que se habría añadido el epíteto «eterno» o «en sí». Es el momento de recordar que lo divino es «homónimo» a lo sensible, no sólo —como querían los platónicos— en el sentido de que ambos tienen el mismo nombre, sino en el nuevo sentido, descubierto por Aristóteles, según el cual la comunidad de nombre encubre una diferencia radical de esencia [91]. Ya no hay más relación entre el saber de Dios y el saber del hombre que entre el Can, constelación celeste, y el can, animal que ladra [92].

---

89 A, 9, 1074 *b* 25 ss., 32.
90 *Parménides,* 134 *e:* «Esta vez temo, dijo Sócrates, que sea demasiado portentoso el argumento, cuando se llega a negar el saber a Dios.»
91 Para el uso platónico del término (que en Platón no tiene, evidentemente, sentido peyorativo), cfr. *Protág.*, 311 *b; Fedro,* 266 *a; Parménides,* 133 *d; Timeo,* 52 *a.* Pensamos que se trataba de una expresión técnica empleada por los platónicos para designar la comunidad de nombre entre la Idea y aquello de que es Idea, y que Aristóteles habría vuelto irónicamente en contra de la teoría de las Ideas: *homónimos,* la Idea y lo sensible lo son desde luego, pero no son más que eso: no hay entre ellos más identidad que la verbal, lo cual llegará a ser el sentido propiamente aristotélico de la palabra. Cfr. A, 9, 990 *b* 7, 991 *a* 6. A la inversa, si se expresa el pensamiento *de Platón* en la terminología *de Aristóteles,* habrá que decir que las Ideas y lo sensible son «sinónimos» (A, 6, 987 *b* 10).
92 Se nos dirá que la teoría de la analogía corrige, en Aristóteles, esta perspectiva de equivocidad. Pero ya hemos mostrado más arriba (1.ª parte, cap. II, § 4) que hay que guardarse de atribuir a las raras indicaciones de Aristóteles acerca de la analogía un alcance que él no les dio. Podría estudiarse, a propósito de la tesis *Dios no conoce el mundo,* la triple actitud del platonismo, el aristotelismo y el neoplatonismo por respecto a una fórmula que se transmite de uno a otro en su literalidad. Para Platón, es absurdo que Dios no conozca el mundo, y lo absurdo de la conclusión condena las premisas que a ella han conducido. Aristóteles admite la tesis en su negatividad, pero la negación expresa aquí para él no una cualidad del sujeto, sino la incapacidad del discurso humano para describir positivamente los atributos de un Dios tras-

La trascendencia no es aquí condición de unidad, como lo era paradójicamente en Platón, sino que vuelve a encontrar su acción separadora, no solamente separando al hombre de lo divino, sino también a Dios del mundo.

Podría incluso decirse que la trascendencia es más radical en el sentido que va desde Dios al mundo que en el que va desde el mundo a Dios. Pues si es cierto que los astros son dioses, lo divino será del todo invisible, y, por «reducidos» que sean en este terreno los datos sensibles [93], una ciencia humana de lo divino no será imposible. Pero si bien el hombre posee así «una visión fugitiva y parcial» de los «seres superiores y divinos», y esta visión nos procura tanto gozo como una mera ojeada lanzada sobre un objeto amado [94], no podemos dejar por ello —si lo dicho más arriba es exacto— de plantearnos la pregunta: ¿para qué sirve este conocimiento de lo divino? ¿Qué nos enseña sobre nuestro mundo? ¿Qué aporta a nuestra vida de hombres? Estas preguntas pueden parecer impías y, efectivamente, debieron ser consideradas tales. Aristóteles, sin embargo, se las plantea. En el pasaje del *De partibus animalium* en que habla con bello lirismo del gozo que nos procuran las furtivas escapadas hacia lo eterno, Aristóteles no vacila en hacer el paralelo entre esta ciencia de lo divino y el conocimiento, mucho más vasto, que podemos adquirir de los «seres perecederos, plantas y animales»: «El hecho de que estos seres están más a nuestro alcance y más próximos a nuestra naturaleza reestablece, en cierta medida, el equilibrio (ἀντικαταλλάττεται) con la ciencia de los seres divinos [95]». Se han notado con justicia en estos pasajes reminiscencias del *Filebo* [96], donde Platón, reconociendo, al lado de la ciencia de los «seres eternamente idénticos e inmutables», la existencia de una ciencia «dirigida hacia las cosas que nacen y mueren», deja un puesto a ésta, por vez primera, en la disposición de la vida feliz: «es muy necesaria (ἀναγκαῖον), en efecto, si es que queremos encontrar siempre el camino para volver a nuestra casa» [97]. Pero las diferencias entre estos dos textos no son menos patentes que sus convergencias: pues, si bien Platón cede sitio, con el nombre de ciencia segunda, a esta «técnica que no es sólida ni pura» [98], no deja por ello de subordinarla a la ciencia primera, la dialéctica, que sigue siendo «con mucho la más verdadera» [99]. La dialéctica continúa siendo la verdad de las otras ciencias; o mejor dicho, cada ciencia «empírica» encuentra su verdad en esa parte de la ciencia ideal que lleva el mismo nombre que ella [100]. Por tanto, si bien Platón admite la «necesidad» de las ciencias empíricas, es para exaltar la necesidad mayor aún de ese saber inteligible que es condición de aquélla; en último análisis, sigue siendo tal saber el que, a través de las técnicas segundas, nos permitirá encontrar nuestro camino.

cendente, revelando así la debilidad del hombre y su «separación» de Dios. Para los neoplatónicos, la negación deberá ser tomada «en el buen sentido», y ya no aparecerá como un obstáculo, sino como una mediación hacia la positividad inanalizable de Dios.

93 *De part. animal.*, I, 5, 644 *b* 25, 27.

94 *Ibid.*, 34.

95 *Ibid.*, I, 5, 644 *b* 28, 645 *a* 2 ss.

96 P. Louis *(ad loc.)* observa aquí dos reminiscencias textuales.

97 *Filebo*, 61 *de;* 62 *b.*

98 62 *b.*

En Aristóteles, por el contrario, si bien la teología conserva la primacía, y sigue siendo la ciencia real, su reino ya no es otro que el de un soberano sin súbditos. En el texto del *De partibus animalium,* vemos que la actividad del biólogo no debe ya nada a la del teólogo: el biólogo, según Aristóteles, ya no debe buscar en un τόπος οὐράνιος el modelo de los seres perecederos de nuestro mundo. La teología conserva su excelencia, pero se ha convertido en inútil [101]. Es lo que Aristóteles reconoce —aunque sea poniendo el acento sobre el aspecto inverso de ese díptico— en libro A de la *Metafísica:* «Todas las demás ciencias son más necesarias que ella, pero ninguna la aventaja en excelencia» [102]. Hay que tomar aquí *necesidad,* sin duda, en el sentido de *hacer falta,* como lo prueba el pasaje inmediatamente anterior: la filosofía sólo fue cultivada después de que «las artes que se aplican a las necesidades» hubieran sido descubiertas, prueba de que la filosofía es libre, que tiene su

99 58 *a.*

100 57 *d:* «Hay dos ciencias del número y dos ciencias de la medida, y muchas otras que, a continuación de ellas, poseen la misma dualidad *bajo la unidad de un nombre común.*»

101 Lo que no quiere decir que *no tenga valor.* Esa distinción entre utilidad y valor (τίμιον) permitiría poner de acuerdo a aquellos que, ante el texto del *De part. animal.*, son sensibles sobre todo al elocuente elogio que allí se hace de la teología, y a aquellos otros que, por el contrario, ven en esa elocuencia un medio que emplea Aristóteles para «cumplir» con la teología, antes de consagrarse a *otras* investigaciones. En este último sentido, cfr. A. Bremond: «El Aristóteles biólogo parte de lo que nos está próximo, aunque en principio sea lo menos divino, pero —sin que se atreva a confesárselo— ¡cuánto más interesante que los astros y las esferas!» *(Le dilemme aristotélicien,* p. 111), y sobre todo W. Jaeger, *Aristoteles,* pp. 360-365. En sentido contrario, Bourgey ve en este pasaje la señal de que en Aristóteles permanece en cierto modo la inspiración platónica, y especialmente temas de la teología astral *(Actes du Congrès G. Budé,* Lyon, 1958, p. 57). Debe reconocerse, no obstante, que la exaltación de la divinidad de los astros va haciéndose, a medida que Aristóteles evoluciona, cada vez más convencional, aunque siga desempeñando, bajo forma más abstracta, un papel decisivo en la economía de su filosofía (ver *infra,* § 2). Sobre este pasaje, cfr. también J. Moreau, «L'éloge de la biologie chez Aristote», *Rev. Et. anc.*, 1959, pp. 57-64.

102 A, 2, 983 *a* 10: Ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ' οὐδεμία.

fin en sí misma, que «no considera... ningún interés ajeno a ella»[103]; en otras palabras, que es un lujo (lo cual, a los ojos de Aristóteles, parece garantizar su valor), y no la respuesta a una necesidad. Una vez más, estamos aquí lejos del platonismo, o al menos de cierto platonismo: en Platón, el alma era «sacada» hacia la contemplación de las Ideas, era «impulsada hacia adelante» por las contradicciones de lo sensible; era imposible vivir y, antes que nada, conocer el mundo, sin filosofar, es decir, sin haber contemplado las Ideas al menos una vez. Pero hay más: esas afirmaciones de Aristóteles acerca del carácter desinteresado de la contemplación filosófica contradicen todos aquellos caracteres que, en la primera parte, veíamos que atribuía Aristóteles a la investigación filosófica, hija de la necesidad[104], del apremio, de la presión de los problemas. Es forzoso reconocer una vez más que en Aristóteles interfieren dos concepciones de la filosofía, sin duda de muy diferente origen: por un lado, un proceso humano, un caminar laborioso y «aporético»; por otro, la posesión «más que humana» de un saber trascendente y que se precia de no servir de recurso a los «intereses» de los hombres. No es posible negar que esta última concepción «teológica» de la filosofía evoca ciertos aspectos del platonismo. Pero también podría decirse que Aristóteles, a quien por lo demás anima a seguir por esta vía la teología astral, sólo conserva del platonismo la intuición central del *jorismós,* rechazando todos los correctivos que el propio Platón le había aplicado: este platonismo sin Ideas, pero no sin trascendencia, este platonismo sin participación ni mediaciones, es un hiperplatonismo[105]. Sustituye el proceso humano hacia las Ideas por la apercepción inmediata de una trascendencia; superpone a la necesidad de la filosofía una teología de lo inútil. Y sin embargo, ni la búsqueda humana ni la necesidad que la inspira están ausentes de las preocupaciones y de la vida filosófica efectiva del Estagirita. Pero, como hemos visto, se emplazan en otro lugar, en un camino que no conduce a la teología: la necesidad, como la investigación, son en Aristóteles *ontológicas.* Si Dios no necesita el mundo, los hombres

[103] *Ibid.*, 982 *b* 22-28. Cfr. *Protrép.*, fr. 53 Rose.

[104] 1.ª Parte, cap. primero, pp. 82 ss. Compárese el «apremio de la verdad» del que habla ARISTÓTELES en A, 3, 984 *b* 10, a este otro «apremio» que, al contrario, desvía a los hombres de la búsqueda desinteresada de la verdad *(Protr.,* fr. 53 Rose, p. 64, 2; A, 1, 981 *b* 18, 22; A, 2, 982 *b* 23, 983 *a* 10.

[105] Resulta extraño comprobar que los mantenedores de las diversas interpretaciones «genéticas» de Aristóteles nunca se han preguntado por qué el período que ellos consideran, de común acuerdo, como platónico o «platonizante», es también aquel en que Aristóteles formula las críticas más virulentas, y a menudo más excesivas, contra la teoría de las Ideas (cfr. 1.ª Parte, cap. II, § 4, a propósito de la tesis *No hay una ciencia única del Bien,* p. 200, n. 361). Tales críticas no están inspiradas por el rechazo de la trascendencia, sino por la concepción demasiado exigente que Aristóteles tiene de ella.

tampoco necesitan un Dios que ni es ni puede ser para ellos lo único necesario. Y, sin embargo, esa inútil divinidad, que hace girar sus esferas en un mundo que no es modelo del nuestro, no por ello es menos «amable»; con su presencia «visible», no puede dejar de inspirar los pensamientos y trabajos de los hombres que furtivamente lo contemplan. La afirmación de la trascendencia, si bien excluye toda relación directa de conocimiento entre Dios y el mundo, así como toda relación de deducción entre la contemplación de lo divino y la investigación terrestre, no excluye por ello toda relación vital o existencial. El no ser ya ciencia de las Ideas no le impide a la teología seguir siendo un ideal para el hombre. La realidad del *jorismós* puede ser sentida no tanto como separación irremediable cuanto como una invitación a superarla. En una palabra: entre la investigación ontológica y la contemplación de lo divino puede y debe haber relaciones que no se agotan con la palabra *separación.*

2. El Dios trascendente

Antes de estudiar esas relaciones, que acaso permitan descubrir cómo dos corrientes distintas de pensamiento hallan en el aristotelismo convergencia y unidad, nos parece necesario volver a nuestra interpretación de la teología de Aristóteles, para defenderla contra posibles objeciones cuyo sentido general sería el siguiente: ¿es de verdad la teología de Aristóteles una teología de la trascendencia? ¿No se incurre incluso en paradoja presentándola como tal? Dividiremos esas objeciones en dos grupos que, respectivamente, se refieren: 1) A la interpretación de la teología astral; 2) A la de la teoría del Primer Motor.

* * *

1) La interpretación de la teología astral no interesa sólo a la historia de las fuentes del aristotelismo ni a la reconstrucción del Aristóteles perdido. Aunque sólo aparezca *ex profeso* en el libro III del *De philosophia* —del que felizmente hemos conservado numerosos y amplios fragmentos— nunca desaparecerá del pensamiento aristotélico. Aparece como uno de esos temas jamás puestos en cuestión por una filosofía que, no obstante, es rica en poder innovador y en mutaciones imprevistas. Es incluso el único tema que llega a suscitar en Aristóteles, a todo lo largo de su carrera, un entusiasmo que sería sin duda excesivo calificar de «místico»[106], pero que ex-

[106] Como hacen J. BIDEZ, *Un singulier naufrage littéraire...*, p. 47, y el P. FESTUGIERE, *Le Dieu cosmique,* que habla a este respecto (esp. pp. 237-38) de «misticismo cósmico».

presa el gozo sereno de la Inteligencia, colocada al fin en presencia de su verdadero objeto [107]. Estas referencias a la teología astral no deben ser interpretadas, en razón del entusiasmo que inspiran, como supervivencias de un tipo de pensamiento «mítico», del que el propio Aristóteles nos ha enseñado a desconfiar [108]. La teología astral representa por el contrario, en la época de Aristóteles, una teoría relativamente moderna, una «religión nueva» —como escribe sin vacilación el P. Festugière [109]—, cuya primera manifestación literaria no se remonta más atrás de las *Leyes* de Platón [110] y cuyo manifiesto —el tratado pseudoplatónico del *Epinomis*— resulta ser exactamente contemporáneo del *De philosophia* [111]. Por oposición a la teología

[107] Se le ha hecho mucho caso a un fragmento de Aristóteles acerca de los misterios de Eleusis, según el cual «los iniciados no tienen que aprender nada, sino experimentar cierta emoción y alcanzar cierta disposición de alma» (fr. 15 Rose; SYNESIOS, *Dion*, 10), texto que se ha comparado con otro, del que informa Séneca, sobre el «temor reverencial», la «sagrada reserva» (*verecundia*) que, según Ar., debe inspirarnos el espectáculo de los dioses celestes (fr. 14 Rose; SÉNECA, *Cuestiones naturales*, 29-31; cfr. A.-J. FESTUGIERE, *op. cit.*, 235-38). A propósito del primero de estos textos, Jaeger no duda en incluir a Aristóteles en la línea de aquellos que, como más tarde Kant y Schleiermacher, han opuesto el saber a la fe (*Aristóteles*, pp. 163-164) (!). El P. Festugière ha apreciado mejor su alcance: «Se trataría más bien de la diferencia entre la reflexión discursiva y la contemplación intuitiva, que implica un estado pasivo de la afectividad» (p. 238). De todas formas, ese estado pasivo de la afectividad no hace sino disponernos a una contemplación que sigue siendo intelectual en su principio. Cfr. J. CROISSANT, *Aristote et les mystères*, 2.ª parte, pp. 137-188.

[108] Cfr. B, 4, 1000 *a* 18: «Las sutilezas mitológicas no merecen ser sometidas a un examen serio.» Cfr. N, 4, 1091 *b* 8, y el sentido peyorativo de μῦθος, μυθολόγος, en *Hist. animal.*, VI, 31, 579 *b* 2; *Gen. anim.*, III, 5, 756 *b* 6 (a propósito de Heródoto).

[109] *Op. cit.*, p. 227.

[110] *Leyes*, XII, *ad fin.*; cfr. 899 *b*, 967 *d*, 821 *d*. Ciertamente, podrían encontrarse en viejos cultos egipcios o caldeos los orígenes de esta teología astral (F. Cumont, J. Bidez). El *Epinomis* señala ese origen (987 *a*, 988 *a*), pero lo hace para exaltar la capacidad que tienen los griegos de transfigurar todo lo que les viene de los bárbaros. Las *Leyes* invocaba asimismo la sabiduría de los antiguos egipcios, pero lo hacía, con espíritu algo diferente, para garantizar a la teología astral el respeto debido, según Platón, a todo lo que es antiguo. Que la nueva doctrina se haya buscado antepasados extraños a Grecia no hace sino confirmar la radical novedad que representaba por respecto a la teología tradicional de los griegos y a su antropomorfismo. No hay más que ver el desinterés que los adeptos de la nueva teología muestran respecto a los dioses del Olimpo: tocante a ellos, Platón se remite meramente a lo que la tradición ha establecido (*Timeo*, 40 *de*). Y cuando el Ateniense del *Epinomis* trata de establecer una correspondencia entre las cinco regiones del universo y las cinco especies de seres vivos, deja a su interlocutor el cuidado de «meter donde le plazca a Zeus, Hera y todos los demás» (984 *d*). Acerca de un pretendido origen pitagórico de la teología astral, cfr. L. ROUGIER, *La théologie astrale des pythagoriciens*, París, 1959.

[111] El tema de la teología astral no es el único punto en común entre el *Epinomis* y la obra de Aristóteles (acerca de esto, cfr. FESTUGIERE, *op. cit.*, p. 228, n. 1). Habría que añadir la enumeración, a la vez jerárquica e histórica,

arcaizante de los que Aristóteles llama, con matiz despectivo, «teólogos», que no hace otra cosa sino revestir con apariencias «trágicas y solemnes» [112] una balbuciente cosmogonía, la teología astral aparece indiscutiblemente como la doctrina de última hora, el nuevo curso imprimido a la especulación teológica.

Una teología semejante —como se ha observado [113]— no podía ser popular: suponía, en efecto, conocimientos astronómicos, o al menos un interés por la astronomía, que hacía de ella, desde el principio, una teología docta. El sentimiento de extrañeza que puede inspirarnos, el alejamiento en que su presupuesto fundamental se halla respecto a nuestras maneras modernas de pensar, pueden hacer que veamos en ella una recaída más atrás del platonismo [114], y es comprensible que varios intérpretes modernos hayan podido ser severos con ella. Pero este juicio retrospectivo no debe ocultarnos el hecho esencial: Aristóteles ve en la teología astral el único fundamento posible de una teología científica. Más aún: ve en ella el único medio de escapar a las dificultades del platonismo sin recaer por ello en el materialismo que imputa a los físicos e incluso a los antiguos teólogos [115]. Los astros-dioses ocupan, en él, el lugar de las Ideas platónicas [116]. Podemos lamentar esta sustitución, pero antes es preciso comprender su significación y consecuencias.

El papel esencial que asigna Aristóteles a las intuiciones de la teología astral en la constitución de una teología como ciencia se

de las diferentes manifestaciones de la cultura humana (técnicas nacidas de las necesidades, artes del ornato, sabiduría), que encontramos a la vez en el *Epinomis* (974 *e*, 976 *c*), el *Protréptico* (fr. 53 Rose) y la *Metafísica* (A, 2, 982 *b* 22-27). Obsérvese, por último, que el problema del *Epinomis* es el mismo que planteará la *Metafísica*: el de la «ciencia buscada» (*Epinomis*, 976 *cd*); cfr. *supra*, p. 258, n. 46.

[112] *Meteorol.*, II, 1, 353 *b* 2. Cfr. más adelante la distinción de Aristóteles entre θεολόγος y θεολογικός.

[113] FESTUGIERE, *op. cit.*, pp. 209-210. El autor a quien una tradición, testimoniada por DIOG. LAERCIO (III, 37) atribuye la paternidad del *Epinomis*, Filipo de Opunte, era conocido de otra parte por sus trabajos de astronomía, como atestigua la lista de sus obras en Suidas.

[114] Es la tesis de J. MOREAU (*L'âme du monde de Platon aux stoïciens*), quien ve en la teología astral un retorno ofensivo de la «astrobiología» de los presocráticos, despojada ahora, en virtud de la «disolución» del platonismo, de aquella «trasposición idealista» que le había hecho experimentar, felizmente, el *Timeo* (pp. 187-188).

[115] A, 6, 1071 *b* 27; 1075 *b* 26 (ni para los «teólogos» ni para los «físicos» existen otros seres que los sensibles). Aristóteles no deja pasar ni una ocasión para marcar sus distancias respecto a los antiguos «teólogos»: así, se inventa el vocablo docto θεολογική (E, 1, 1026 *a* 19), a fin de distinguir la teología que él proyecta, a la vez sabia y nueva, de la θεολογία mítica de los antiguos teólogos (θεολογία, θεολόγος, θεολογεῖν tienen constantemente en Ar. un sentido peyorativo; cfr. FESTUGIERE, *op. cit.*, Apéndice III: «Pour l'histoire du mot θεολογία», p. 599).

halla claramente atestiguado por la alusión que a ella hace el pasaje programático del libro E de la *Metafísica*. Buscando una ciencia «primera» que trate de lo inmóvil y lo separado, advierte que, en el interior de la filosofía teorética, no responden a esa definición ni la física, que trata de seres «separados», pero inmóviles, ni las matemáticas, que tratan sobre seres inmóviles, pero no separados. ¿No hay nada aparte de eso y no hay, por tanto, ciencia primera? Responde Aristóteles: si bien todas las causas son eternas, las hay que lo son particularmente (μάλιστα) y que nos proporcionan así ese ser inmóvil y separado que buscamos: son las causas «de aquellos seres divinos que son visibles»[117]. Esta evidente alusión a la teología astral alumbra, según nos parece, el oscuro pasaje que la precede. «Todas las causas son eternas» quiere decir que los primeros principios de todo lo que es sólo pueden ser inengendrados e incorruptibles, pues si no todas las cosas se disolverían en la nada. Pero ya hemos visto la dificultad —por no decir la imposibilidad— en que se veía el hombre para alcanzar esos primeros principios[118], situación que acababa por hacer decir a Aristóteles que sólo Dios era teólogo[119]. La distorsión entre conocimiento en sí y conocimiento para nosotros conducía a la trágica consecuencia de que la teología es la más elevada de las ciencias y, sin embargo, es imposible. Ahora bien: he aquí que una experiencia privilegiada —y se comprende que Aristóteles la salude con entusiasmo— viene a romper el círculo fatal en que parecía encerrado el conocimiento humano. Todos los principios son eternos, pero los hay cuya eternidad nos es particularmente (μάλιστα) sensible: son aquellos que alcanzamos intuitivamente contemplando el Cielo. De este modo, resulta vencida la vieja impotencia que separaba el discurso humano de sus comienzos: el hombre se instala en los principios, porque el Dios oculto hasta entonces al discurso se hace sensible a la vista. Una ciencia primera es al fin posible, ciencia que habrá que llamar teología, sin presunción ilusoria esta vez: «No cabe duda, en efecto, de que si lo divino está presente en alguna parte, lo está en semejante naturaleza»[120]. Nos esforzábamos en vano, siendo mortales, en hablar de lo divino, pero he aquí que se ofrece a nosotros, en su presencia. Así, la teología

116 Este punto ha sido muy bien elucidado por FESTUGIERE, *op. cit.*: «Si, tras haber rechazado el mundo sensible (Aristóteles), rechaza también ahora el mundo de las Formas, ¿qué es lo que queda? ¿Dónde está el ser? ¿Dónde está lo verdadero? ¿En qué objeto apoyar su pensamiento? Sin embargo, todo se resuelve si se admite que una región del universo —el mundo celeste— obedece a leyes inmutables» (p. 228).

117 E, 1, 1026 *a* 18.

118 Cfr. Introd., cap. II.

119 A, 2, 983 *a* 5-6.

120 E, 1, 1026 *a* 20.

astral proporciona a la idea aristotélica de una filosofía primera la intuición inicial sin la cual no podía constituirse. No es exagerado decir que la contemplación de los «dioses visibles» ha representado, para Aristóteles, el papel del *cogito* en Descartes: «fundamento cierto e inquebrantable», a partir del cual un proceso hasta entonces aporético va a poder invertirse para empezar de nuevo.

Pero ¿cuál es el alcance real de esta visión? ¿Qué consecuencias va a tener para la filosofía de Aristóteles y, en particular, para el irritante problema, heredado del platonismo, de las relaciones entre lo sensible y lo inteligible? Esas consecuencias nos parecen, a un tiempo, capitales y limitadas. La intuición de los dioses visibles nos autoriza a afirmar que hay un dominio del ser —lo divino— en que la separación de lo sensible y lo inteligible ya no tiene sentido, porque en él sensible e inteligible coinciden. El orden que reina en el Cielo es inteligible, en el sentido que Platón daba a este término; es formulable en relaciones matemáticas, expresable en figuras geométricas; pero este orden no está oculto detrás de los fenómenos, sino que se manifiesta inmediatamente en ellos. Así pues, no basta con decir que los movimientos del Cielo son el esquema de relaciones inteligibles; no hay un Cielo inteligible cuya imagen —sea cual sea el sentido en que esta palabra se entienda— fuera el Cielo visible[121], sino que el Cielo visible *es* el Cielo inteligible mismo: no es preciso multiplicar los Cielos[122]. Esta tesis de la identidad —o, si se quiere, de la indistinción— de lo sensible y lo inteligible en el Cielo, debe

121 Tal era la interpretación, evidentemente restrictiva y simbólica, que Platón daba de la teología astral en el *Timeo* (antes de adherirse a ella de un modo más literal, pero también quizá más «político», en las *Leyes)*: en el *Timeo,* pues, no hablaba de «Dios visible» más que como «imagen» del Dios inteligible (92 *c;* cfr. 34 *a).* Sólo en un pasaje parece profesar Aristóteles la misma doctrina: «La astronomía no tiene por objeto las magnitudes sensibles ni el Cielo que se halla sobre nuestras cabezas. En efecto, ni las líneas sensibles son las líneas del geómetra..., ni los movimientos y revoluciones del Cielo son los mismos que en los cálculos astronómicos» (B, 2, 997 *b* 34-998 *a* 6; cfr. *Rep.,* VII, 529 *a*-530 *c).* Pero nótese que este pasaje pertenece a un desarrollo aporético, y, por tanto, no expresa necesariamente el pensamiento definitivo de Aristóteles. Además, se presenta como un argumento en favor de la existencia de seres matemáticos *separados,* lo que Aristóteles rechazará definitivamente en los libros M y N. En el *De Coelo,* si bien Aristóteles parece distinguir aún entre un cielo sensible y un Cielo inteligible (cfr. nota siguiente), esa distinción ya no tiene ninguna importancia metodológica. Si los astros no son propiamente hablando inmateriales, la materia de que están hechos —el *éter*— es divina y, además, connatural al alma; no puede ser, por tanto, un obstáculo a la inteligibilidad, como lo es la materia de que están hechos los seres sensibles de nuestro mundo.

122 Es el reproche que Aristóteles dirige en particular contra aquellos que postulando la existencia de seres matemáticos distintos de lo sensible, llegan al absurdo de que «habrá un Cielo fuera del Cielo» (ἔσται γὰρ οὐρανός τις παρὰ τὸν οὐρανόν, B, 2, 998 *a* 18). En el *De Coelo,* el rechazo de una pluralidad de Cielos está más matizado: ciertamente, no hay más que un solo

ser entendida, pues, en su sentido más fuerte: si la dualidad de nuestras fuentes de conocimiento —sensibilidad e intelecto— está aquí superada en beneficio de una intuición indisolublemente sensible e intelectual, es que, recíprocamente, el fundamento de dicha dualidad está ausente. Es la materia la que oscurece lo inteligible y lo degrada en sensible; a la inversa, es la inmaterialidad de las esferas celestes la que garantiza su apercepción en un acto del espíritu que es ontológicamente anterior a la distinción entre sentidos e intelecto. Si, por otra parte, la materia —en virtud de la resistencia que opone a lo inteligible— es la fuente de la contingencia, se comprenderá que el Cielo sea el dominio de la necesidad, y, por eso mismo, el objeto privilegiado de la ciencia demostrativa. Desde este punto de vista, podríamos decir que, por respecto al mundo que habitamos (al que no hay que llamar mundo sensible, sino más bien, en función de su puesto particular en el universo, mundo sublunar), el mundo celeste es, no la imagen, sino la realización siempre presente del orden, la unidad y la inmutabilidad que le faltan a nuestro mundo.

Pero la realidad no suprime por ello la distancia. Si bien Aristóteles nos enseña, contra Platón, que lo inteligible es captado en una estética y no en una dialéctica, si bien sustituye de ese modo el concepto de un orden ideal por la visión de un orden real, sigue siendo cierto que ese orden —como la belleza del ser amado— sólo se da de lejos a nuestra intuición. Ciertamente, esa distancia no es ya la distancia infinita, pero irreal a fuerza de ser infinita, que nos separa de otro mundo; sin embargo, en el interior de este mundo, nos separa de una región para alcanzar la cual no nos bastará con una atención ideal. Como sugería Parménides, la visión es la presencia en la ausencia [123]: garantiza la pertenencia de sujeto y objeto al mismo mundo, pero sólo hace más sensible, y quizá más dolorosa, su separación. Siendo así, y a menos de dar a la palabra *inmanencia* el sentido preciso de un rechazo de las Ideas platónicas —o, más en general, de otro mundo— [124], puede decirse que Aristóteles no suprime la trascendencia, sino que, por el contrario, la acentúa, al convertirla en un corte entre dos regiones del Universo.

No nos parece posible, entonces, ver en el Aristóteles del *De philosophia* un precursor de las doctrinas del «Dios cósmico». El Padre Festugière, que ha estudiado su nacimiento y evolución en una obra consagrada a los orígenes del hermetismo [125], define así la inspiración general de tales doctrinas: en esta concepción, que podríamos llamar «optimista», «el mundo es considerado bello: es esencialmente un orden (κόσμος). La región sublunar misma manifiesta ese orden, mediante el ciclo de las estaciones, la configuración armoniosa de la tierra y el equilibrio que en ella existe entre los cuatro elementos que la componen, la estructura admirable de los seres vivos y en particular del hombre, la subordinación natural de las plantas y animales al hombre. Pero el orden aparece sobre todo en la región del fuego o éter que se encuentra por encima de la luna… Dicho orden supone un Ordenador… De tal modo que la visión del mundo conduce naturalmente al conocimiento y la adoración de un Dios demiurgo del mundo» [126]. A esta concepción optimista, el P. Festugière opone la filosofa religiosa conocida con el nombre de dualismo: «Este mundo es considerado malo. El desorden domina en él, en virtud de ese desorden inmediato y básico constituido, en el hombre, por la presencia de un alma inmortal, originariamente pura y divina, en un cuerpo material, corruptible y manchado en virtud de su misma esencia… Siendo así, el Dios concebido por el dualista no puede tener relación alguna con el mundo. No puede ser directamente creador del mundo. No puede tener, como función primera, la de regir el mundo. Muy al contrario, ese Dios estará infinitamente alejado, infinitamente por encima del mundo. Será hipercósmico» [127]. Según el P. Festugière, Platón estaría en el origen de esas dos corrientes que se repartirán la filosofía religiosa de la época siguiente: el aspecto pesimista y dualista aparece en el *Fedón,* el optimista y cósmico en el *Timeo* y las *Leyes*. En cuanto a Aristóteles, habría evolucionado del uno al otro; la curva que va desde el

Cielo individual y sólo puede haber uno, ya que está compuesto de la totalidad de la materia (I, 9, 278 *a* 26 ss.), pero siendo ese Cielo un cielo sensible (278 *a* 10), «una cosa será el ser de ese Cielo y otra el ser del Cielo en sentido absoluto» (278 *a* 12; cfr. *b* 4). Cuando se pasa del Cielo al Primer Motor, la ambigüedad desaparece, pues en este caso no puede haber dualidad entre la forma y su realización, pues el Primer Motor es inmaterial: en el libro Λ de la *Metafísica,* la unidad del Cielo se demuestra por la inmaterialidad del Primer Motor, que excluye toda dualidad sensible-inteligible (8, 1074 *a* 35 ss.).

123 Cfr. fr. 4 DIELS-KRANZ. Λεῦσσε δ' ὁμῶς ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως.

124 En este sentido habla J. MOREAU de *inmanentismo* para caracterizar la doctrina del *De philosophia:* «La cosmografía del *De philosophia* es todavía la del *Timeo;* sólo que Aristóteles ha repudiado la trascendencia del Modelo… La teología astral, la divinización del objeto astronómico, resulta infaliblemente de la pretensión precrítica de encontrar en los fenómenos con qué llenar la categoría de lo absoluto» (*op. cit.,* p. 124). Sean cuales sean las reservas que puedan hacerse sobre el juicio de valor que desvaloriza como «precrítica» la filosofía del joven Aristóteles, podemos aceptar la descripción que de ella hace Moreau. Pero sostenemos que Aristóteles sólo suprime la trascendencia *ideal* del Modelo sobre el mundo sensible para sustituirla por la trascendencia *real* del Cielo sobre el mundo sublunar. El término *inmanentismo,* si bien favorece en Moreau (como en el P. Festugière) conexiones con el estoicismo, nos parece entonces inadecuado para caracterizar una filosofía que separa tan radicalmente la esfera de lo divino de las regiones inferiores del ser.

125 *La révélation d'Hermès Trismégiste,* del cual *Le Dieu cosmique* constituye el tomo II.

126 *Le Dieu cosmique,* p. X-XI.

127 *Ibid.,* p. XI.

Eudemo al *De philosophia* ilustraría la conversión del joven Aristóteles, impresionado primero por los argumentos pesimistas del *Fedón,* a la religión cósmica que le habría sugerido el *Timeo:* «Lo que Aristóteles debe al *Timeo* es una explicación en cierto modo religiosa del Universo. ¿Estará permitido creer que esta explicación contribuyó en el más alto grado a sacarlo de la melancolía en que le sumía, poco antes, el espectáculo de las cosas terrestres, su inconsistencia, su caducidad? Ahora ve a Dios en el mundo» [128].

Es imposible definir más felizmente las dos tendencias que se reparten la filosofía religiosa de los griegos a partir de Platón, y que convergerán más tarde en el *Corpus hermeticum.* No discutiremos aquí la cuestión de si los textos platónicos pueden verdaderamente ordenarse en función de una oposición tan radical [129]. Pero no podemos por menos que negar, no sólo —como ya ha sido hecho [130]— la interpretación que da el P. Festugière de la evolución del joven Aristóteles, sino también, y sobre todo, la interpretación que da del *De philosophia* y, a través de él, de toda la teología de Aristóteles [131]. Si lo que hemos dicho es exacto, entonces no es cierto que Aristóteles «vea a Dios en el mundo»: sólo lo ve —y la restricción es importante— en el Cielo. La teología astral se limita a esta afirmación, o más bien a esta experiencia; bajo la forma de que se reviste en Aristóteles, no desemboca nunca en una prueba de la existencia de Dios por el orden del mundo, tal como la hallaremos más tarde en los estoicos, sino sólo en una prueba de la existencia de Dios por el orden del Cielo [132]. Su proceso esencial es, podríamos

---

[128] *Ibid.,* p. 227.

[129] De hecho, ha podido observarse la presencia de textos indiscutiblemente dualistas en Platón, especialmente en las *Leyes.* Cfr. S. PÉTREMENT, *Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens;* P.-M. SCHUHL, «Un cauchemar de Platon», *Rev. philos.,* 1953, pp. 420-422 (a propósito de *Leyes,* X, 903 *e*-904 *a*).

[130] Se ha negado, sobre todo, que el pesimismo de ciertos fragmentos del *Eudemo* y, en menor grado, del *Protréptico* sea enteramente imputable a Aristóteles: podría tratarse de una etapa en la progresión interna de esos «diálogos» (suponiendo que el *Protréptico* sea un diálogo). Cfr. A. MANSION, «L'immortalité de l'âme d'après Ar.», *Rev. philos. de Louvain,* 1953, pp. 446-472; R.-A. GAUTHIER, *Introd. à l'Eth. Nic.,* pp. 7-8; *La morale d'Ar.,* pp. 6-7.

[131] Si es cierto —como se desprende ya de los textos más arriba citados, y como trataremos de elucidar doctrinalmente— que la teología astral no es una mera etapa en la carrera de Aristóteles, sino que inspira de cabo a rabo toda su filosofía de lo divino. Esta continuidad es reconocida por el mismo P. FESTUGIÈRE (*op. cit.,* esp. p. 228).

[132] Cfr. fr. 10 R (Sexto EMPÍRICO, *Adv. dogm.,* III, 20-22): «La noción de los dioses —dice Aristóteles— ha nacido en los hombres de dos fuentes: los fenómenos que atañen al alma y los fenómenos celestes.» He aquí el desarrollo que se refiere al segundo punto: «Al ver los hombres durante el día al sol que consumaba su carrera, y, durante la noche, el movimiento bien ordenado de los demás astros, han juzgado que existe verdaderamente un Dios que es la causa de ese movimiento y de esa bella disposición.» Está claro: sólo

decir, astro-teológico y no físico-teológico. El Dios astral no es un Dios cósmico.

Es fácil ver, desde luego —y los textos que cita el P. Festugière lo mostraran de sobra— qué es lo que ha podido justificar esta confusión, a saber: que Aristóteles emplea frecuentemente la palabra κόσμος para designar el Cielo [133]. Este uso nada tiene de extraño, si es cierto que κόσμος designa originariamente el orden y, por extensión, lo que conlleva orden. Tampoco es extraño que, en las filosofías de tipo unitario, que consideraban el Universo como ordenado, κόσμος haya podido significar el Universo en su conjunto [134] —de donde procede el uso moderno de *cósmico, cosmología.* Pero no sucede así en Aristóteles: de que Aristóteles llame al Cielo κόσμος no debe inferirse que extienda el orden del Cielo al mundo en su totalidad, sino, al contrario, que sólo cree que hay orden en el Cielo. Desde ese punto de vista, no es tan importante observar la sinonimia de los términos κοσμος y οὐρανός en Aristóteles como el hecho negativo de que κόσμος no sea jamás empleado por él para designar el mundo sublunar [135], precisamente porque este último no conlleva orden por sí mismo.

Es fácil comprender también que, en un tiempo en que las palabras οὐρανός y κόσμος, y sus equivalentes latinos ***coelum*** y ***mundus,*** han llegado ya a especializarse en los sentidos que damos hoy a las palabras Cielo y mundo, los textos de Aristóteles en que esas palabras son empleadas la una por la otra originen un sentimiento de confusión, atestiguado ingenuamente por un célebre texto de Cicerón: «Aristóteles, en el libro III del *De philosophia,* embrolla considerablemente las cosas», nos dice, especialmente cuando atri-

---

se trata del orden del Cielo, y de un Dios ordenador del Cielo. Sobre el problema planteado por el fr. 12, cfr. más adelante; en cuanto a los textos de Filón, citados a continuación de los anteriores por Festugière (pp. 231-232), no vemos por qué habría que atribuírselos a Aristóteles: ninguna indicación precisa nos invita a ello, y su inspiración parece claramente estoica.

[133] Cfr. *De Coelo,* I, 10, 280 *a* 21; *Meteorol.,* I, 2, 339 *a* 19 (otras referencias en BONITZ, *Index.* 406 *a* 47);*Et. Eud.,* I, 5, 1216 *a* 11. Cfr. J. MOREAU, *op. cit.,* p. 117; FESTUGIERE, *op. cit.,* p. 244, n. 4. A la inversa, la palabra οὐρανός llega a designar, por extensión, el Universo entero *(De Coelo,* I, 9, 278 *b* 19).

[134] El empleo de κόσμος para designar el conjunto del mundo dataría de Anaximandro (cfr. W. KRANZ, «Kosmos als philosophischer Begriff frühgriechischer Zeit», *Philologus,* 1938, pp. 433-34). Pero no es de extrañar que, en Parménides, la palabra κόσμος sólo designe el mundo del Ser verdadero, y no el de las apariencias, o al menos a este último sólo en cuanto manifiesta el Ser verdadero (cfr. DIELS, *Vorsokratiker,* 28 A 44).

[135] Es lo que se desprende especialmente del empleo de la palabra en los *Meteoros,* donde no designa jamás la Tierra, sino el mundo que rodea a ésta y, especialmente, la parte superior de ese mundo.

buye la divinidad «tan pronto al mundo, tan pronto al elemento incandescente del cielo» (el éter), «sin darse cuenta de que el Cielo es una parte de ese mundo que él mismo, en otros lugares, ha designado como Dios» [136]. Sin duda, podría verse en este texto el reflejo de contradicciones reales de Aristóteles. Pero, en este punto concreto, no ofenderemos la habitual sagacidad de Cicerón si vemos más bien una confusión tocante a la interpretación de κόσμος [137], confusión de la que Cicerón es sin duda menos responsable que los epicúreos, cuyos argumentos contra Aristóteles está mencionando aquí.

Pero hay otro texto, igualmente mencionado por Cicerón, que podría acreditar y que ha podido históricamente acreditar [138], independientemente de todo problema de vocabulario, la existencia de un argumento efectivamente físico-teológico en el *De philosophia.* Es el famoso texto —trasposición del mito de la caverna— en que Aristóteles describe el asombro de unos hombres que, «habiendo vivido siempre bajo tierra», hubiesen podido un día «escapar de sus moradas subterráneas y salir a los lugares que habitamos nosotros». Allí, el espectáculo «de la tierra, el mar y el cielo» les habría maravillado tanto que «cuando hubieran visto todo esto... creerían que hay dioses y que tan grandes maravillas son obra suya» [139]. Como vemos, lo que parece aquí llevar a la afirmación de la existencia de Dios no es sólo el espectáculo del Cielo, sino también de la tierra y el mar («la vasta extensión de las nubes y la fuerza de los vientos» tanto como «la acción del sol», los «cambios de la luna» o «la carrera fija e inmutable de los astros durante toda la eternidad»): tanto fenómenos meteorológicos como astronómicos. Así lo ha entendido Cicerón, efectivamente, el cual utiliza esta cita de Aristóteles en una exposición de la teología estoica, en la que la prueba de Dios por el orden del mundo desempeñaba, sin duda, un papel esencial. Sin embargo, no creemos que el sentido del argumento de Aristóteles haya sido ése. Su forma alegórica muestra, en efecto, que se trata, en el sentido propio del término, de una *analogía,* es decir, de una proporción. Lo que Aristóteles quiere probar es que el asombro que debe inspirar al hombre normal la contemplación del Cielo es análogo al que debería apoderarse de un troglodita al descubrir bruscamente la luz del día [140]; aunque dos de los términos de la pro-

[136] *De nat. deor.,* I, 13, 33, fr. 26 R. Este texto, del que sólo extractamos lo que concierne a nuestro problema, es comentado largamente por FESTUGIERE, *op. cit.,* pp. 243-247.

[137] Esa es también la explicación de FESTUGIERE, p. 244.

[138] No discutimos el que Aristóteles haya podido estar en el origen histórico de ciertas concepciones del «Dios cósmico», aunque sólo fuera por los contrasentidos en que pudieron incurrir con sus textos ciertas lecturas impregnadas de doctrinas estoicas. Negamos tan sólo que Aristóteles haya podido profesar, ni de cerca ni de lejos, semejante doctrina.

[139] *De nat. deor.,* II, 37, 95 (fr. 12 R).

porción no estén explícitos en el fragmento que se ha conservado, se la podría reconstruir así: el Cielo es al mundo sublunar como el Universo real es al Universo ficticio del troglodita. Hay en el mito, indiscutiblemente, dos regiones separadas, que sólo pueden *simbolizar* la separación real que afecta al universo real, y no se trata de que el Universo real sea opuesto como un todo a la morada subterránea, meramente supuesta a efectos de la comparación [141]. Más aún: el hecho de que esa morada, aunque subterránea, se halle adornada con todos los productos del arte humano (se trata de «moradas bien iluminadas, ornadas de estatuas y frescos, y provistas de todo el mobiliario...»), parece confirmar que simboliza, en el mito, el mundo en que habitan los hombres, es decir, el mundo sublunar. Así pues, los intérpretes posteriores son muy libres de interpretar el mito en su literalidad; pero es inevitable pensar que, si Aristóteles hubiera querido probar a Dios por el orden del universo, habría presentado el mismo argumento de forma no alegórica, invocando los fenómenos del mundo sublunar no por lo que simbolizan, sino por lo que son [142].

Otra metáfora célebre, que encontramos a la vez en el *De philosophia* y en la *Metafísica,* ha podido hacer creer en una interpretación inmanentista de la teología de Aristóteles: se trata de la comparación del orden del Cosmos con el de un ejército. Aristóteles plantea el problema, en el texto de la *Metafísica,* expresamente en términos de separación e inmanencia: «Tenemos que examinar de cuál de las dos maneras siguientes la naturaleza del Todo posee el Bien y el Supremo Bien: si es en cuanto algo separado, existente en sí y por sí, o si es en cuanto que es orden; o bien si no será más bien de las dos maneras a la vez, como un ejército» [143]. Adviértase que lo que aquí está en cuestión es el Bien, no la causa del Bien. Pero (como se ha mostrado en la crítica a la Idea platónica de Bien) [144] si el Bien es sin duda inmanente a aquello cuyo bien es, del mismo modo que el orden es inmanente al ejército, en cambio, la

[140] Este punto ha sido aclarado por P.-M. SCHUHL, *La fabulation platonicienne,* pp. 65-74.

[141] El pasaje empieza, en efecto, en forma irreal: «*Si essent,* inquit, qui sub terra semper *habitavissent,* etc.».

[142] Con todo, podría observarse que ciertos fenómenos del mundo sublunar (la extensión de las nubes y la forma de los vientos) contribuyó aquí a simbolizar el orden del Cielo: entonces será que no están desordenados por completo. Podemos responder que en el orden hay grados, o más bien que, como veremos, el mundo sublunar imita a su modo el orden que reina en el Cielo, pero ese orden *imitado* no es reconocido ni pensado por Aristóteles más que a partir del orden *inmediatamente* contemplado en el Cielo; el orden derivado no puede contribuir a definir el orden fundamental, pues sin este último ni siquiera podríamos saber que el primero es un orden.

[143] Λ, 10, 1075 *a* 11-13.

[144] *Et. Nic.,* I, 4.

causa del Bien es un ser separado, del mismo modo que el general está separado del ejército cuyo orden vigila. El general es, pues, eminentemente el Bien del ejército, más aún que el orden, ya que «el general no es por el orden, sino el orden por el general» [145]. El sentido de la demostración está claro: se trata de demostrar la trascendencia de Dios con relación al orden cuyo principio es. Pero podría pensarse entonces que, si bien Dios es trascendente al mundo, no está separado de él, ya que extiende sobre él los efectos, si no de su Providencia, al menos sí de su perfección; habría que decir, en tal caso, que, si bien Dios está más allá de lo sensible, no por ello deja de ser divino todo lo sensible, gracias a una especie de emanación de la esencia de Dios. Ahora bien: si hay «emanación», si se puede deducir de Dios el orden del mundo e inducir del orden del mundo la existencia de Dios, hay que decir que esa deducción nunca es completa y que la base de esa inducción nunca es universal. Decir que la naturaleza del todo (ἡ τοῦ ὅλου φύσις) conlleva orden, o que «todas las cosas están ordenadas por relación a un término único» [146], no significa que el orden penetre todas las cosas «de la misma manera» (ὁμοίως) [147]. «Sucede como en una casa donde las acciones de los hombres libres no se dejan en absoluto al azar, sino que todas sus funciones, o al menos la mayor parte, están ordenadas, mientras que por lo que toca a los esclavos y las bestias de carga hay pocas cosas que digan relación al conjunto, sino que la mayor parte es dejada al azar» [148]. Así pues, hay grados en el orden, y esos grados no son continuos: como han visto bien los comentaristas [149], la oposición entre hombres libres y esclavos simboliza aquí la gran oposición cósmica entre los cuerpos celestes, donde predomina el orden, y los seres del mundo sublunar, donde predomina el azar. Por lo tanto, el mundo sublunar nos ofrece más bien el espectáculo de la impotencia de Dios que el de su fuerza ordenadora [150]: Aristóteles no puede

145 1075 *a* 15.
146 Πρὸς μὲν γὰρ ἓν ἅπαντα συντέτακται (1075 *a* 18).
147 1075 *a* 16.
148 1075 *a* 19-23. Nótese que la libertad del hombre se mide por la necesidad que rige sus acciones, y su servidumbre por la parte de contingencia que hay en ellas. Pero para un griego no hay paradoja alguna en tales ecuaciones (tan obvias que se las toma aquí como ejemplo destinado a aclarar una verdad menos aparente).
149 Cfr. THEMISTIO, *In Met.*, Λ, p. 35, Landauer.
150 Teofrasto fue el primero en inquietarse por la impotencia (ἀσθένεια) del Dios de Aristóteles (*Met.*, 2, 5, *b* 14). Ciertamente, Teofrasto quiere salir al paso de esa consecuencia, pero la insistencia con que lo hace (cfr. A.-J. FESTUGIERE, «Les apories métaphysiques de Théophraste», *Rev. néo-scolast. de Philos.*, 1931, esp. p. 48) confirma que ahí hay una dificultad real, heredada de su maestro.

pensar en él cuando exalta el orden del Cosmos y hace depender este orden de un principio único y trascendente.

Esta interpretación se desprende más claramente aún del pasaje correspondiente del *De philosophia*, que nos transmite Sexto Empírico. La metáfora del ejército en orden de batalla, orden que es testimonio de la presencia del estratega, se aplican aquí sólo al orden celeste: del mismo modo, dice, «cuando los primeros hombres que levantaron los ojos al Cielo hubieron contemplado el sol que consumaba su carrera, del orto al ocaso, así como la bella disposición de los coros de los astros, se pusieron a buscar al Artesano de ese orden espléndido» [151]. Está claro que los seres del mundo sublunar no tienen más derecho aquí que en la *Metafísica* a la dignidad de soldados del Ejército celeste. El Universo de Aristóteles conlleva, en una de sus partes, un orden que supone un Ordenador: que en alguna parte haya orden basta para que tengamos que admitir un principio de tal orden. Pero Aristóteles no niega el desorden —lo que en el texto de la *Metafísica* llama «azar»—, cuyo espectáculo ofrece el mundo sublunar. Este desorden es meramente reconocido, y todavía no resulta ser objeto de escándalo: sólo se convertirá en eso con una teología de la Providencia, donde la coincidencia en Dios de bondad y omnipotencia prohibirá atribuirle lo que sería maldad, impotencia, o simplemente negligencia. Aristóteles acaba de salir apenas de una visión del mundo —la de los poetas y los trágicos— en la que el mundo humano parecía sometido a un mal irremediable. Le basta a Aristóteles con saber que lo divino está presente en alguna parte, aunque esté ausente de entre nosotros, para maravillarse; si hay orden en alguna parte, aunque sea en una esfera sólo accesible a la vista, acaso sea posible en todas partes, incluso allí donde todavía está ausente. Antes de censurar a Dios por haber desdeñado nuestro mundo, hay que agradecerle que se nos manifieste en el Cielo. El Dios de Aristóteles es un Dios lejano, pero no un Dios oculto; es un Dios presente y ausente a la vez, «separado» de nosotros, pero que se nos ofrece en espectáculo, y que compensa su alejamiento de nuestro mundo con el ejemplo siempre «visible» de su esplendor.

Así pues, nada más extraño al aristotelismo —nos parece— que la teología de la época siguiente: la teología estoica será una teología verdaderamente cósmica, en el sentido moderno del término, y no sólo astral; teología unitaria, no tolerará ninguna resistencia, ninguna dualidad, ningún mal; su problema será el de reabsorber el desorden en el orden como en su condición; se identificará a la postre con una física del Fuego artista, del Pneuma inmanente, reanudando así con la tradición presocrática del hilozoísmo, según el cual

151 *Adv. dogmat.*, III, 27; fr. 11 R. La confrontación de este pasaje con Λ, 10, fue hecha ya por BYWATER, *Journal of Philology*, 1877, pp. 75-76.

todo está lleno de almas[152] o de dioses. Creemos que todo lo que ha podido encontrarse en este sentido en los fragmentos del Aristóteles perdido proviene de contaminaciones estoicas. Un último ejemplo nos lo proporcionará la teoría del Alma del mundo, que se le ha atribuido al Aristóteles del *De philosophia*[153]. La cuestión tendría poco interés para nuestro problema si esa teoría no evocase, como sucede en la interpretación de Moreau, la idea estoica de una fuerza inmanente al Universo, de un soplo (πνεῦμα) extendido a través de todas las cosas. Como se sabe, una teoría muy poco diferente había sido mantenida por Platón en el *Timeo*[154], siendo condenada explícitamente por Aristóteles en el *De Coelo.* La objeción de Aristóteles es que la acción que precisa de un Alma supuestamente divina es incompatible con la eternidad del movimiento del Primer Cielo. Una de dos: o el movimiento del Primer Cielo es natural, en cuyo caso es inútil un alma que lo mueva; o es violento, en cuyo caso es preciso suponer un Alma que ejerza sobre él una coerción eterna; pero la la idea de semejante coerción, que se ejerce sin tregua, ni siquiera sin «ese reposo que consiste en la relajación corporal resultante del sueño», es incompatible con la «vida exenta de trabajos y bienaventurada» que la «adivinación» popular atribuye a la naturaleza divina[155]. Aristóteles, basándose en la absurdidad del mito platónico, concluye la verdad de la primera hipótesis —que, además, ha establecido por otras vías—: el movimiento del Primer Cielo es una especie del movimiento natural, una propiedad del elemento celeste, el éter, cuya misma etimología atestigua que le es propio moverse siempre (ἀεὶ θεῖν)[156]. Pero ¿cómo interpretar la evolución que va desde el mito platónico del Alma del mundo hasta la teoría aristotélica del éter? Puede decirse con Moreau que, de ese modo, «la naturaleza entra en posesión del Cielo»[157], a condición de oponer lo natural a lo violento, la moción espontánea a la acción extrínseca de un alma, pero no en el sentido de que Aristóteles pase de una explicación teológica a otra física[158]; la explicación por el éter

[152] Aristóteles cita esta fórmula en *De genrat. anim.*, III, 11, 762 *a* 20, pero lo hace para justificar una teoría biológica, y no cosmológica: la de la generación espontánea de los testáceos. En *De an.*, I, 5, 411 *a* 8, Ar. atribuye a Tales la tesis πάντα πλήρη θεῶν εἶναι, pero la critica inmediatamente.

[153] Cfr. J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux stoïciens,* esp. páginas 136-139.

[154] 36 *e.*

[155] Resumimos aquí *De Coelo,* II, 284 *a* 27-*b* 4.

[156] *De Coelo,* I, 3, 270 *b* 22; *Meteor.*, I, 3, 339 *b* 25. Cfr. *Cratilo,* 410 *b.*

[157] *Op. cit.*, p. 115.

[158] En el *De Coelo,* lo divino y lo natural, lejos de oponerse, son sinónimos; la palabra φύσις no designa todavía la naturaleza del mundo sublunar, sino que, conforme al uso platónico, se aplica ante todo a la *naturaleza divina;* cfr. I, 4, 271 *a* 33: «Dios y la naturaleza no hacen nada en vano» (nótese

—cuerpo divino— no es menos teológica que la explicación por el Alma del mundo; si se quiere, esa explicación ahorra un alma trascendente, pero mantiene la trascendencia de la «quinta esencia» por relación a los otros elementos. No podemos, pues, seguir a Moreau cuando ve en este texto, no el rechazo de la teoría del Alma del Mundo, bajo la única forma en que Aristóteles podía conocerla, sino la sustitución de una teoría del Alma del mundo por otra nueva; «no queda excluida la hipótesis de las almas siderales, ni siquiera la de un Alma universal, sino sólo la idea, propia del mito del *Timeo,* de un alma que ejerce una coerción sobre el cuerpo»[159]. No comprendemos qué es lo que justifica esa restricción, dado que, en la época en que Aristóteles escribía el *De Coelo,* no concebía aún la acción del alma sobre el cuerpo de una manera muy diferente de la que reprocha a Platón haber atribuido al Alma del mundo. Ver «apuntar» en el *De Coelo,* como hace Moreau, «la concepción propiamente aristotélica del alma como actualización de la potencia natural del cuerpo»[160], significa proyectar sobre el *De Coelo* una teoría del alma que Aristóteles aún no había profesado[161]. Si insistimos

que, ene ste pasaje, esa fórmula es invocada para justificar una propiedad del movimiento circular, característico él mismo del mundo *celeste).* Cfr. *Protréptico* (Yamblico, X, 55, 26), fr. 13 W.: «Sólo el filósofo vive con la vista fija *en la naturaleza y lo divino*, semejante a un buen piloto, que, habiendo amarrado los principios de su vida a las realidades eternas y estables, fondea en paz.» No hay que entender en otro sentido la palabra φύσις en el pasaje Λ, 7, 1072 *b* 14, donde se dice que del Primer Principio «dependen el cielo y la naturaleza» (ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καί ἡ φύσις): nada permite pensar que Aristóteles haya querido designar aquí por «naturaleza» el mundo sublunar, abarcando así Cielo *y* naturaleza el conjunto del universo (como lo han interpretado, en particular, todos quienes han querido utilizar este texto en un sentido creacionista). Cfr. también los numerosos textos en que φύσει es opuesto a καθ'ἡμᾶς o a πρὸς ἡμᾶς (cfr. Introd., cap. II, p. 62 ss.), y el notable comentario que ofrece el Pseudo-Alej. de la fórmula καθ'αὑτό o τῇ φύσει γνώριμον, que según él significa τῷ θεῷ γνώριμον (*ad.* N 6, 1092 *b* 26-30; cfr. Introd., cap. II, p. 66, n. 89.

[159] *Op. cit.,* p. 115. Cfr. A. Bremond, que escribe a propósito de este pasaje *(Le dilemme aristotélicien,* p. 114): «No nos apresuremos a concluir: el cielo no sufre la acción de un alma, luego el cielo no tiene alma. La hipótesis aquí combatida parece ser la de un alma en el centro del mundo que moviese las diversas partes de ese gran cuerpo.» Esta interpretación se remonta a Santo Tomás *(ad loc.).*

[160] *Op. cit.*, p. 116.

[161] Acerca del carácter tardío de la teoría hilemórfica de las relaciones entre alma y cuerpo, que no aparece hasta el *De anime*, cfr. F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Ar.;* Gauthier, *Introd. à l'Eth. Nic.* Según esos dos autores, el *De Coelo* pertenecería a lo que ellos llaman el período instrumentista, período intermedio que, sin conservar la teoría «platonizante» del *Eudemo* y, en menor grado, del *Protréptico,* según la cual el alma y el cuerpo serían dos realidades heterogéneas, no por ello deja de mantener la autonomía relativa del alma y el cuerpo y la trascendencia de aquélla sobre éste, al que puede sobrevivir.

en este punto, es porque en él se juega, una vez más, toda la interpretación de la teología de Aristóteles. Si aplicamos a las relaciones entre Dios y el mundo el esquema de la forma y la materia, entonces damos buena cuenta —como han visto bien los comentaristas en el caso particular del alma humana— de la separación y la trascendencia de lo divino. Por lo demás, Moreau interpreta la doctrina del *De Coelo,* desde luego, en términos de finalidad inmanente.

Esta interpretación se apoya, es cierto, sobre una teoría de Aristóteles que se remonta al *De philosophia* y que era uno de los temas tradicionales de la teología astral: se trata del parentesco, o mejor, de la identidad de naturaleza, entre los astros y el alma, todos ellos constituidos por el éter, ese *quintum genus a quo essent astra mentesque,* según testimonio de Cicerón [162]. Pero de que los astros sean de la misma naturaleza que el alma, no se sigue que ellos mismos tengan un alma [163], y menos aún que la relación entre esas almas siderales y los astros correspondientes sea de tipo hilozoísta. Incluso si así fuera, nada autorizaría extender esa concepción a las relaciones entre una hipotética Alma universal y el mundo (entendido en el sentido de Universo) del cual sería Alma. En realidad, nos parece que Aristóteles quiere insistir sobre el otro aspecto de la identidad: no es el astro el considerado desde un punto de vista psicológico o, como se ha dicho, «astro-biológico» [164], sino que es más bien el alma la que es de naturaleza «sideral» y se halla por eso emparentada con lo divino, o incluso es ella misma divina. El alma es, entonces, «lo

[162] *Acad.,* I, 7, 26 (fr. 27 W.); cfr. *Tusculanas,* I, 10, 22; 26, 65; 29, 70.

[163] Esa es la confusión autorizada por Santo Tomás a propósito del pasaje del *De Coelo* contra la teoría del *Timeo*: «Non autem reprehendit Platonem quod ponit coelum animatum, quit inferius hoc ipse ponit» *(In De Coelo, ad loc.;* Santo Tomás hace alusión a *De Coelo* II, 2, donde se dice que el Cielo tiene arriba y abajo, derecha e izquierda, porque está *animado,* ἔμψυχος, 285 *a* 29). *Animatus,* ἔμψυχος, significa en el segundo caso «que está hecho de una substancia de la misma naturaleza que el alma», y en el primero: «gobernado *por* un alma». Por tanto, no puede atenuarse mediante el segundo texto el alcance del primero.

[164] Cfr. BERTHELOT, «L'astro-biologie et la pensée de l'Asie», *Rev. de Mét. et de Mor.,* 1932 (a él reenvía Moreau). No obstante, Berthelot distingue, de la idea astrobiológica propiamente dicha —que tiende a transferir a los fenómenos terrestres el orden descubierto en el Cielo por la medida y el cálculo—, la idea propiamente *bio-astral,* que consiste en transportar a los astros y al Cielo la vida observada sobre la tierra (p. 302). En esta última concepción —que Berthelot considera más arcaica que la primera— piensa Moreau a propósito de Aristóteles. En cuanto a la primera, Berthelot, sin dejar de admitir una posible impregnación del pensamiento aristotélico por la astrobiología caldea, observa con justeza que está en contradicción con la idea aristotélica de *contingencia,* que excluye una perfecta correspondencia entre el orden celeste y los fenómenos del mundo sublunar, cuya «regularidad» no excluye las excepciones y las «monstruosidades» (p. 301). El estoicismo le parece a Berthelot el heredero más auténtico, en Grecia, de los temas bioastrales y astro-biológicos (p. 320).

que hay de divino en nosotros» [165]. Sólo cuando Aristóteles haya extendido a las relaciones entre alma y cuerpo la concepción hilemórfica (constituida por otras vías, sin relación con el problema teológico) perderá el alma, ahora ligada al cuerpo y sometida como él a la corrupción, su carácter divino. Aristóteles no renunciará por ello enteramente a la teoría heredada de la teología astral: sólo que ya no será el alma la divina, sino sólo el entendimiento; no ya la ψυχή, sino el νοῦς. En el seno mismo de la separación, quedará siempre para Aristóteles un vínculo, o incluso un doble vínculo, entre el hombre y lo divino: al vínculo exterior representado por la contemplación del mundo celeste se añade y corresponde la connaturalidad del alma (o del entendimiento, como Aristóteles dirá cada vez más) con lo divino. Al profesar esta doctrina, que era ya la de teología astral, Aristóteles no recae ni en la astrobiología ni en el hilozoísmo. No rebaja a su Dios al rango de una simple fuerza inmanente; tampoco eleva al mundo al rango de materia o cuerpo de la Divinidad. Sólo hace participar al alma humana en la trascendencia de lo divino. Pero la separación no desaparece por ello, sino que reaparece en el plano del hombre: el «separado», del que Aristóteles dirá que sólo penetra en el embrión humano «por la puerta» [166], reintroduce en el hombre la dualidad de lo divino y lo sublunar. El hombre se halla afectado en su ser por la gran escisión del Universo, que se le interioriza de algún modo; sea cuerpo *y* alma o compuesto humano *e* intelecto, está separado de sí mismo como el Cielo lo está de la tierra: es un ser a la vez celeste y terrestre.

Nos quedarían por examinar las analogías propiamente «biológicas» con las que Aristóteles llega a describir la actividad de los astros o del Primer Cielo, y que también han podido hacer creer en una interpretación «inmanentista» de su teología. Se ha llegado a decir que Aristóteles, antes de los estoicos, comparaba el Universo con un ser vivo [167]. Examinemos sobre qué textos, o mejor —pues son innumerables— sobre qué género de textos, se apoya esa afirmación. «Hay que postular en principio —escribe por ejemplo Aristóteles en el *De Coelo*— que los astros participan de la actividad de la vida... Debemos asimilar la actividad práctica de los astros a la que ejercitan precisamente los animales y las plantas» [168]. Nótese de

[165] *Protréptico,* fr. 61 Rose; *Et. Nic.,* X, 7, 1177 *b* 28, etc. Sobre la permanencia de fórmulas de este género en Aristóteles, cfr. *infra* nuestra Conclusión.

[166] θύραθεν, *Gen. animal.,* II, 3, 736 *b* 28.

[167] J. MOREAU, *op. cit.* Más aún: para J. Moreau es toda la concepción antigua del Universo como «Todo organizado» la que implica una analogía biológica, a su vez característica de una «visión finalista» *(L'idée d'univers dans la pensée antique,* al comienzo).

[168] *De Coelo,* II, 12, 292 *a* 20, 292 *b* 1.

entrada que Aristóteles presenta aquí esta asimilación de lo celeste a lo viviente como una simple manera de hablar, como una hipótesis a partir de la cual «los hechos dejarán de parecernos irracionales» [169]. Se trata en este caso de comprender por qué el número de los movimientos que animan a las diferentes esferas no aumenta regularmente cuando nos alejamos del Primer Cielo (lo que sería matemáticamente satisfactorio), sino que primero crece en los cuerpos intermedios, para decrecer luego en los cuerpos inferiores. No se puede establecer, pues, una ley de proporcionalidad inversa entre la perfección y la actividad; pues la simplicidad del movimiento del Primer Cielo vuelve a encontrarse en los cuerpos inferiores: la agitación está en el centro. Ahora bien: la analogía biológica nos permite comprender esa paradoja. El hombre es el más perfecto de los seres vivos, el que más se aproxima al ser más perfecto posible, Dios, el cual, bastándose a sí mismo, «no necesita ninguna actividad» [170]; y, sin embargo, las acciones del hombre son más numerosas que las del animal o la planta, que están más alejados de lo divino. Poco importan aquí las razones de esta paradoja: lo esencial es comprender que los movimientos de los cuerpos intermedios son a los movimientos más simples del sol y la luna como la actividad inteligente del hombre es al torpor del vegetal. Aristóteles no dice más, y esta analogía biológica no nos enseña sobre la esencia de lo divino más que la analogía sociológica mediante la cual la relación entre cuerpos celestes y mundo sublunar era comparada a la de los hombres libres y los esclavos. Podríamos multiplicar los ejemplos: todos ellos mostrarían que las analogías biológicas, como las sociológicas o las tecnológicas, se relacionan no tanto con la esencia de lo divino como con la condición del hombre que filosofa —el cual, cuando habla de lo divino, no puede hacerlo sino en el lenguaje de su propia experiencia—. Tratándose de lo divino, es vano, por tanto, oponer —como se ha hecho [171]— las imágenes biológicas a las imágenes tecnológicas, como si conllevasen dos concepciones contradictorias —inmanente y trascendente— de la acción del Principio [172]. Sin duda,

[169] 292 *a* 22.
[170] 292 *b* 4.
[171] Brunschvicg, J. Moreau, Le Blond.
[172] Brunschvicg (*L'expérience humaine et la causalité physique,* p. 153) opone en Aristóteles el «naturalismo de la inmanencia» al «artificialismo de la trascendencia». J. Moreau opone igualmente, no sólo en Aristóteles, sino en toda la filosofía antigua de Platón a Plotino, el punto de vista *vitalista* y el punto de vista *artificialista.* «¿Es el mundo un ser viviente perfecto, cuya organización atestigua la presencia de un alma *inmanente,* o bien el producto de una acción demiúrgica?»; tal es, según él, el problema (*L'idée d'univers...,* p. 8). Problema que, al menos en Aristóteles, nos parece ser un falso problema, en la medida en que las metáforas biológicas y tecnológicas no son sino vías de aproximación propiamente humanas hacia una esfera que está más allá de tales determinaciones.

se puede hablar del Arte divino, como de la Vida divina, pero sin olvidar que la inmovilidad excluye la actividad laboriosa del artesano, así como su simplicidad repugna a la composición propia del organismo. Son tan sólo imágenes, recurso irrisorio de la impotencia humana para expresar la inefable trascendencia de lo divino.

No puede atribuirse a Aristóteles, por tanto (ni al del *De philosophia* ni al de la *Metafísica* [173], una astrobiología o una «teo-biología» que, mediante una depuración del primitivo mito, le hubiera puesto en la vía de ciertas intuciones estoicas. Ciertamente, Dios es un ser vivo (ζῷον) [174], pero esta Vida de Dios no puede ser pensada a partir de la vida humana más que por vía de eminencia o de negación. Vía de eminencia, cuando las perfecciones de la vida humana pueden, por una especie de paso al límite, ser atribuidas a Dios en su plenitud: así, todo lo que en la vida del hombre lleva su fin en sí mismo, como el estado de vigilia, la sensación, el pensamiento (pero no la esperanza y el recuerdo, que suponen mediaciones), y el gozo que de ellos resulta, puede ser atribuido a Dios, con la diferencia, sin embargo, de que el Actor divino no tiene mezcla alguna de potencia, y su gozo conlleva una eternidad de duración que no conoce la vida humana [175]. Todas las imperfecciones vinculadas a la

[173] Según J. Moreau, Aristóteles, a partir del *De philosophia,* habría abandonado la trascendencia demiúrgica del Alma del Mundo del *Timeo,* para pasar a profesar, en el *De Coelo,* la idea de una inmanencia de tipo biológico. Sólo en una tercera fase habría redescubierto la trascendencia del Acto Puro (*L'âme du monde de Platon aux stoïciens,* §§ 53, 56, 62; *L'idée d'univers.,* p. 19). Hemos visto por qué esta tesis se hacía difícilmente sostenible: en el *De Coelo,* Aristóteles no dispone aún de la teoría hilemórfica de las relaciones entre alma y cuerpo, que le permitiría sostener una concepción hilozoísta del Universo. Vemos, por el contrario, en el tema de la teología astral el hilo conductor que permite captar la continuidad del pensamiento teológico de Aristóteles. Ahora bien, la teología astral no autoriza más sistematización teológica que la de una *teología de la trascendencia,* que inspira de cabo a rabo (contrariamente a la opinión de Jaeger) el pensamiento de Aristóteles: la mejor prueba de esta persistencia nos parece residir en la teoría del Entendimiento, agente que, lejos de ser una supervivencia anacrónica, prolonga, hasta en la economía «vitalista» del *De anima,* la afirmación de una trascendencia acerca de cuya significación no se equivocaron los comentaristas griegos y medievales.
[174] Λ, 7, 1072 *b* 28. Lleva una vida (διαγωγή): 1072 *b* 14.
[175] Λ, 7, 1072 *b* 14-18. Este movimiento de eminencia está bien señalado en las líneas 1072 *b* 24-27: «La contemplación es lo más dulce y lo mejor; así pues, si Dios tiene siempre la alegría que nosotros sólo poseemos en ciertos momentos, eso es admirable; pero si la tiene mucho mayor aún, eso es más admirable todavía. Ahora bien: de este último modo es como la tiene.» Esta manera de pensar, en la cual es fácil reconocer la *via eminentiae* de los escolásticos, se halla tan poco aislada en la obra de Aristóteles que podemos encontrar, en sus obras de juventud (fr. 16 R), el esbozo de una prueba de Dios por los grados de perfección: si entre los seres siempre hay uno mejor que otro, entonces debe haber uno excelente.

vida orgánica, empezando por su composición, deben ser —en contrapartida— negadas de Dios: la Vida de Dios, Vida eminente ζωὴ ἀρίστη) no conoce ni fatiga [176], ni envejecimiento [177], ni muerte [178]. Es, pues, una Vida que no tiene más relación con la vida del mundo sublunar [179] de la que el entendimiento y la voluntad de Dios tienen en Spinoza con el entendimiento y la voluntad del hombre.

No es a través de la noción de vida, como tampoco lo era a través de la de actividad demiúrgica, como pueden ligarse —según parecían hacerlo a veces en la última filosofía de Platón— los dos términos del *jorismós*. Como nos advierte Aristóteles en el prólogo de sus escritos biológicos, no pertenece a la misma filosofía ocuparse de las «cosas divinas» y de esos seres vivientes «perecederos» que son «las plantas y los animales» [180].

* * *

2) Como es sabido, la teología aristotélica, en sus obras clásicas, reviste la forma de una teoría que, sin contradecir el tema de la teología astral, lo precisa y completa en un punto esencial: es la célebre teoría del Primer Motor. No es éste el lugar de recordar su economía y génesis, sino sólo de indicar que su significación no es contraria a una teología de la trascendencia. Aunque los intérpretes hayan puesto en duda rara vez la trascendencia del Primer Motor [181], sería lícito declararla sospechosa. La teoría del Primer Motor es, en efecto, la forma que reviste la teología aristotélica cuando es pensada, no a partir de la experiencia directamente teológica constituida por la contemplación del cielo y el conocimiento astronómico, sino a partir de ese fenómeno fundamental del *movimiento,* que domina nuestra experiencia del mundo sublunar [182]. Como se sabe, al Primer

176 *De Coelo,* II, 1, 284 *a* 15, 28; cfr. Λ, 9, 1074 *b* 29.
177 *De Coelo,* I, 9, 279 *a* 18.
178 Λ, 7, 1072 *b* 28-29 (Dios es un ser vivo eterno).
179 Ἀεὶ γὰρ πονεῖ τὸ ζῷον *(Et. Nic.,* VII, 1154 *b* 7).
180 *Part. animal.,* I, 5, 645 *a* 4, 644 *b* 28.
181 Así, para J. Moreau *(L'âme du monde...,* p. 143), la teoría del Primer Motor representaría una vuelta de Aristóteles al punto de vista platónico de la trascendencia. La trascendencia del Primer Motor aristotélico ha sido reconocida por Themistio, Simplicio, Santo Tomás, etc.
182 Sin duda, el movimiento no es exclusivo del mundo sublunar. Pero nótese que el problema del Primer Motor sólo se plantea a propósito de este último movimiento, o sea, de un movimiento que, a diferencia del movimiento circular y eterno de las esferas celestes, *no está siempre en acto* y reclama, entonces, un Motor que sí lo esté y que, por ello, será exterior al móvil. Cuando Aristóteles consideraba sólo las esferas celestes, no tenía que buscar una causa *exterior* a su movimiento: los astros, como hemos visto, son de la misma naturaleza que el alma, la cual *se mueve por sí misma,* de creer en la enseñanza platónica.

Motor llega a concebírsele por un proceso de investigación regresivo, no tanto como condición del movimiento cuanto como condición de la eternidad del movimiento, de un movimiento que, siendo eterno en su conjunto, se fragmenta no obstante en una multiplicidad de movimientos aparentemente discontinuos. Se trata de explicar a la vez que el movimiento existe y debe existir siempre (lo requiere la eternidad del tiempo, que es «algo del movimiento»), y que, sin embargo, las cosas de nuestro mundo están, ya en movimiento, ya en reposo. La eternidad del tiempo exige, pues, un movimiento distinto del que reina en el mundo sublunar, es decir, un movimiento continuo: ahora bien, «el único movimiento continuo es el movimiento en el lugar, y además hace falta que ese movimiento sea circular» [183]. Aquí, la experiencia viene oportunamente en auxilio del razonamiento: dicho movimiento, continuo por ser circular [184], existe, ya que es visible en el Cielo. Podríamos contentarnos con esto, si es cierto —como Aristóteles había admitido primero— que los cuerpos celestes están hechos de una materia —el éter— a la que es propio moverse eternamente. Bastaría con explicar —explicación que, por otra parte, dependería más de la física que de la teología— cómo ese movimiento circular eterno se degrada en un movimiento discontinuo, como lo es el que observamos en el mundo sublunar [185]. Pero Aristóteles no se contenta con eso. Llevado por su impulso, aplica al movimiento eterno un principio que sólo parecía servir para el mundo sublunar, a saber, «todo lo que se mueve, es movido por algo» [186]. Y así llegamos a un Primer Motor que mueve sin ser movido, y que es la causa inmediata de los movimientos celestes, y la causa mediata de los movimientos del mundo sublunar.

Es fácil darse cuenta del peligro que representa semejante demostración para la trascendencia del Primer Principio, ahora llamado Primer Motor. Efectivamente, al elevarnos desde los movimientos del mundo sublunar hasta la «causa motriz en acto» [187] que es su condición, seguimos un proceso continuo. El propio movimiento de los cuerpos celestes, ese movimiento del éter cuya trascendencia por relación a los movimientos desordenados de nuestro mundo afirma-

183 Λ, 6, 1071 *b* 11.
184 El movimiento rectilíneo no puede ser a la vez eterno y continuo: para que lo fuese, habría que suponer un espacio infinito, idea extraña a Aristóteles, como, por lo demás, al pensamiento griego en general (cfr. *Fís.,* VIII, 9, 265 *a* 17).
185 *Fís.,* VIII, 3, 254 *b* 4 ss. Aristóteles explicará la degradación del movimiento continuo en alternancias de movimiento y reposo mediante la combinación de dos movimientos circulares, el del Primer Cielo (la esfera de las estrellas fijas) y el de la eclíptica *(Fís.,* VIII, 6, 259 *b* 28-260 *a* 10; Λ, 6, 1072 *a* 9-18).
186 *Fís.,* VIII, 4, 256 *a* 2. Cfr. VII, 1, 242 *a* 16.
187 Λ, 6, 1071 *b* 28-29.

ba tan enérgicamente la primera filosofía de Aristóteles, no aparece más que como una etapa intermedia, que, si aún juega cierto papel en la exposición del libro VIII de la *Física* [188], queda prácticamente envuelta en silencio en la exposición paralela del libro Λ de la *Metafísica.* La consecuencia es que el Primer Motor deberá moverlo progresivamente todo, en tanto se mueva el más humilde móvil. Exigido por ellos, parece tener que serles contemporáneo y coextensivo. Siendo primer término de la serie, ¿no debe pertenecer él mismo a la serie y depender de ella como ella depende de él? En vez de lo divino trascendente revelado por la teología astral, no tendremos más, entonces, que un Dios encadenado al mundo, situado —aunque sea en el mejor puesto— dentro de la concatenación universal de móviles y motores. Aristóteles acentúa, incluso, esa impresión al sugerir, al menos en la *Física,* una concepción mecánica de las relaciones entre el Primer Motor, el primer móvil (es decir, el Primer Cielo), y los astros móviles. En el libro VII de la *Física,* tras haber anunciado el proceso general de su prueba (todo lo que se mueve es movido necesariamente por algo, que a su vez es movido, hasta llegar a un primer motor no movido, pues no se puede proceder al infinito), Aristóteles juzga necesario establecer esa última proposición, es decir, demostrar por qué no hay un movimiento infinito. Siendo así que lo movido no se mueve más que durante el tiempo en que lo mueve el motor [189], el movimiento del primer motor y el del último móvil deberán ser simultáneos. Ahora bien: este último móvil desarrolla su movimiento en un tiempo finito, como muestra la experiencia. El movimiento del Primer Motor y de todos los motores intermedios se desarrollará, pues, en un tiempo igualmente finito. Si ese movimiento fuera infinito, nos las habríamos con un movimiento infinito en un tiempo finito, lo que parece absurdo. De hecho, esta consecuencia sólo es absurda en un caso muy preciso: cuando la totalidad de motores y móviles constituye una serie continua (συνεχής). Ahora bien: la experiencia muestra que es eso lo que sucede: «Es necesario que las cosas movidas y las motrices sean continuas, estén en contacto unas con otras, de manera que con todas ellas se formará algo unitario» [190]. La demostración de la existencia del Primer Motor en nombre de la «necesidad de detenerse», supone entonces que el Primer Motor, semejante en eso a todo motor, esté «en contacto» o sea «continuo» con el Primer Móvil, es decir, el Primer Cielo [191]. Más adelante, Aristóteles determina la naturaleza de ese contacto, precisando que el movimiento local —único de que

188 Especialmente VIII, 8, a partir de 264 *b* 9, y VIII, 9.
189 No hará falta recordar que Aristóteles ignora el principio de inercia.
190 VII, 1, 242 *b* 27. Hemos resumido el desarrollo 242 *a* 16-*b* 29.
191 Importa poco aquí que se trate, tomando los términos rigurosamente, de *contacto,* más bien que de *continuidad,* como observa Carteron (p. 78, n. 1).

aquí se trata— no conlleva, en último análisis, más que dos especies: la tracción y la acción de empujar. Ahora bien: todo el mundo sabe que «propulsor y tractor están junto con lo que es empujado o arrastrado» [192]. Sea del orden de la tracción o del empujón el movimiento del Primer Motor [193], estará en todo caso junto *con* el Primer Móvil, el cual, en tanto que motor movido, estará junto *con* los móviles inferiores. Por último, este «ser-conjuntamente» del Primer Motor y el resto del Universo parece confirmado por la localización que Aristóteles le atribuye *in fine* de las últimas líneas de la *Física:* «Es necesario que el motor esté o en el centro o en la periferia, pues de ahí se parte. Ahora bien: las cosas más próximas al motor son las que se mueven más rápidamente, y así es el movimiento del Universo; por consiguiente, el motor está en la periferia [194].» Extremo de un mundo al que mueve, progresivamente, por contacto, y concebido mediante un proceso que incluye continuidad y en ningún momento presenta la apariencia de una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, el Primer Motor parece no ser más que un *primus inter pares,* perdiendo así toda trascendencia. La demostración física de la existencia de un Primer Motor parece presuponer la imagen de un Universo continuo, donde no encontramos ya la «separación» que la teología astral había reconocido a una de sus partes.

Es comprensible que algunos intérpretes, rompiendo con la tradición del comentarismo griego y cristiano, hayan podido plantearse la cuestión de la inmanencia del Primer Motor al mundo [195], y que incluso aquellos más inclinados a reconocer su trascendencia hayan podido experimentar cierta inquietud en presencia de la demostración de los libros VII y VIII de la *Física* [196]. En realidad, el problema no está en saber si Aristóteles enseña la trascendencia o la inma-

192 VII, 2, 244 *a* 4.
193 Cfr. VIII, 10, 267 *b* 11: «Un motor de este género debe, en efecto, empujar, o tirar, o las dos cosas.»
194 VIII, 10, 267 *b* 6.
195 Cfr. R. MUGNIER, *La théorie du Premier Moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne,* p. 3: «El Filósofo ¿se ha pronunciado por un teísmo o una doctrina de trascendencia divina, como sostienen Simplicio y Santo Tomás de Aquino, p. ej., o, al contrario, por un panteísmo o, más exactamente, por una doctrina de inmanencia divina, como quieren los árabes y, en particular, Averroes? En otros términos: ¿es el Primer Motor exterior al mundo, o bien tiene un cuerpo?» Mugnier concluirá que el Primer Motor no es sino el alma de la última esfera, o sea, del Primer Cielo, pudiéndose así prescindir de un Primer Motor trascendente. El Primer Cielo sería el cuerpo mismo de Dios (cfr. pp. 135-136).
196 Cfr. ROSS, *Aristotle,* p. 135. A. BREMOND *(Le dilemme aristotélicien,* cap. VII) habla a este respecto de un «dilema cosmo-teológico»: al partir del Mundo, Aristóteles no puede —como querría— conducirnos «por un camino lógico, unido, continuo» (p. 89) a lo divino trascendental. La conclusión supera las premisas: «El argumento del primer motor, si lo tomamos en su sentido riguroso, no llega al Acto Puro» (p. 103).

nencia del Primer Motor, pues expresamente profesa la primera de esas tesis, sino en por qué afirmando de entrada la trascendencia de lo divino, parece luego querer conducirnos a ella mediante una demostración que sgue siendo —podríamos decir— intramundana en su conclusión y en sus premisas. Sería demasiado fácil, sin duda, atribuir ese «dilema» a una dualidad de tendencias cuyos efectos, por inadvertencia o por impotencia, habría dejado desarrollar Aristóteles en su obra [197]. Más exacto sería observar, con Brémond, el hiato que subsiste, en la demostración del Primer Motor, entre la demostración propiamente dicha y la conclusión que establece la existencia de un Primer Motor separado. Pero este hiato no prueba otra cosa, según creemos, sino la impotencia de la demostración cosmológica para alcanzar un Dios cuya trascendencia había sido ya establecida por otra vía: la de la contemplación astral. La trascendencia de lo divino es alcanzada en Aristóteles, no mediante una demostración —que sólo podría tomar sus premisas de nuestra experiencia del mundo sublunar—, sino mediante la única experiencia que nos pone inmediatamente en presencia de lo trascendente: la experiencia astronómica. El único problema estará en saber, no por qué Aristóteles concluye lo que las premisas no le autorizan a concluir, sino en por qué se esfuerza por demostrar lo que ya le había sido dado

[197] En este sentido, BRUNSCHVICG (ver *supra*, p. 340, n. 172). Bremond oponía ya, en Aristóteles, el punto de vista biológico al de la trascendencia (*Le dilemme aristotélicien*, pp. 96-97). Pero ya hemos visto antes lo que había que pensar, tratándose de lo divino, de las analogías biológicas y artesanales. Por otra parte, las analogías artesanales, numerosas en la demostración del Primer Motor de los libros VII y VIII de la *Física*, parecerían llevar —tomadas al pie de la letra— a una concepción «inmanentista» no menos que las biológicas. Se comprende bien por qué Brunschvicg opone el artificialismo de la trascendencia a un inmanentismo de inspiración biológica: porque, en la obra de arte, la forma, así como las causas eficiente y final, son exteriores a la cosa, mientras que en el ser vivo, el alma, supuesta como inmanente (aunque sólo lo sea en la concepción del *De anima*), desempeña a la vez el papel de la forma, el motor y el fin (acerca de este punto, cfr. L. ROBIN, «Sur la conception aristotélicienne de la causalité», en *Arch. f. Gesch. d. Phil.*, 1910, reproducido en *La pensée hellénique...*). Pero la exterioridad tecnológica del motor y el móvil no tiene sentido más que en el interior de un mismo mundo: el motor y el móvil son distintos, pero solidarios (lo que Arist. expresa mediante la idea de «contacto»: lo que toca es también tocado); no están, pues, «separados» en el sentido que Arist. da a este término cuando habla de las realidades astrales. En cuanto a la forma y al fin, Arist. ha renunciado a su trascendencia al rechazar la teoría de las Ideas. La distinción entre lo *natural* y lo *artificial* no basta, entonces, para suministrar el criterio de una filosofía de la inmanencia y de una filosofía de la trascendencia, tanto menos cuando (como ha observado J. MOREAU, *L'idée d'univers...*, esp., p. 27) se puede hablar de un Arte inmanente, oculto en las profundidades de la naturaleza. Así, pues, lo mejor es reconocer una vez más que el lenguaje de la biología, así como el del arte, son ineptos para expresar lo divino, y que las metáforas no son más, en este terreno, que aproximaciones.

en una intuición inmediata. ¿Para qué demostrar a Dios a partir del movimiento del mundo sublunar, siendo así que se nos ofrece inmediatamente en el esplendor del Cielo estrellado?

En efecto: todo ocurre como si Aristóteles, llegado al término del argumento del Primer Motor, se acordase bruscamente de una trascendencia que el propio argumento era incapaz de establecer, y no vacilase en afirmarla mediante uno de esos «pasos de un género a otro» que, como se sabe, la demostración no autoriza [198]. Así, el último capítulo del libro VIII de la *Física* se esfuerza por demostrar con argumentos físicos una tesis de inspiración manifiestamente teológica, según la cual el Primer Motor «carece necesariamente de partes y de magnitud» [199], o sea, que es inextenso. En efecto: si tuviera magnitud, sería o bien finita o bien infinita; una magnitud infinita sería contradictoria [200]. Por otra parte, una magnitud finita no puede tener una fuerza infinita ni, por consiguiente, mover durante un tiempo infinito [201], como lo exige la eternidad del movimiento. De ahí concluye Aristóteles que el Primer Motor es inextenso. Pero habría podido concluir igualmente que el Primer Motor no mueve a la manera de una magnitud, y que, si toda moción supone cierta extensión tanto en el motor como en lo movido, como sucede en los movimientos naturales, entonces difícilmente puede hablarse de moción en el caso del Primer Motor. No han faltado observaciones acerca de las dificultades que suscita la yuxtaposición de afirmaciones teológicas acerca del carácter inextenso, la indivisibilidad y la incorporeidad del Primer Motor, junto con la descripción física que Aristóteles da, por otra parte, de sus relaciones con el mundo. ¿Cómo puede un ser incorpóreo imprimir un movimiento, siendo así que las dos únicas maneras de imprimir un movimiento reconocidas por Aristóteles son empujar y tirar? [202]. ¿Cómo un ser inextenso puede situarse en la periferia del universo? Lo cierto es que el vocabulario del movimiento, así como el del lugar, son del todo inadecuados para expresar la esencia del Primer Principio. Si se entiende por lugar el «límite del cuerpo envolvente», siendo «cuerpo envuelto» «el que es capaz de moverse por transporte» [203], vemos claro que no tiene

[198] *Anal. Post.*, I, 7, 75 *a* 38. Cfr. *De Coelo*, I, 1, 268 *b* 1.
[199] VIII, 10, 266 *a* 10.
[200] *Fís.*, III, 5 (reenvío en VIII, 10, 267 *b* 21).
[201] Esto parece contradecir lo que más arriba hemos dicho de la demostración del Primer Motor en *Fís.*, VII, 1, 242 *a* 16-*b* 29, que se apoyaba en la imposibilidad de un movimiento infinito en un tiempo *finito*. Pero la demostración del Primer Motor nada tiene que ver con la de un comienzo del movimiento en el tiempo. Aristóteles no consideraba entonces, en VII, 1, la sucesión de los movimientos en el tiempo, que es efectivamente infinita, sino la relación móvil-motor en el interior de una serie que se mueve en un tiempo determinado.
[202] Cfr. Ross, *Aristotle*, p. 135.
[203] *Fís.*, IV, 212 *a* 6-7.

sentido hablar de un lugar del Primer Motor. Aristóteles parece evitar la dificultad diciendo que el Primer Motor está en la circunferencia del Universo, siendo así el envolvente supremo y no estando en un lugar, sino siendo el lugar de todo lo demás. Pero entonces hay que renunciar al vocabulario de la localización espacial, sugerida por el adverbio ἐκεῖ, cuando Aristóteles dice del Primer Motor que está «allí»: ἐκεῖ ἄρα τὸ κινοῦν [204]. Todo ocurre como si Aristóteles, preocupado a la vez por afirmar la trascendencia de lo divino y por alcanzarla según vías humanas, unas veces describiese dicha trascendencia como negación de lo físico, y otras se esforzase en acercarse a ella mediante un paso al límite a partir de las realidades físicas. De ahí esas aparentes contradicciones: la moción del Primer Motor es concebida a partir de nuestra experiencia de los movimientos naturales, que exigen un contacto entre motor y móvil, y, sin embargo, el Primer Motor es incorpóreo, lo que en rigor excluye toda posibilidad de contacto; el Primer Motor está «allí», en la circunferencia del mundo, y sin embargo no está en un lugar. Estas contradicciones no nos invitan tanto a tomar partido entre las proposiciones enfrentadas, como a reconocer que el vocabulario físico es aquí inadecuado, y que, sin embargo, es inevitable, si es cierto que nuestra experiencia es antes que nada física y, siendo así, a quien desea hablar de la trascendencia le quedan sólo dos salidas: la que consiste en negar de lo divino lo que es verdadero de lo físico, o la que sugiere, mediante una depuración, una extenuación progresiva del vocabulario físico, la vía que lleva a lo divino. Pero, al final, el resultado es el mismo: dígase que el Primer Motor no tiene lugar o que está más allá de todo lugar, en ambos casos eso significa que «en este nivel, la idea de lugar se disipa» [205], o también, siguiendo una observación de Goldschmidt, que «el esquema dualista del lugar [envolvente-envuelto] es de uso estrictamente intramundano, e inaplicable al Todo» [206], no siendo el Todo, por otra parte, más que una designación imaginativa de lo Divino.

Si la *Física* no escapa enteramente a las dificultades insolubles que suscita el imposible proyecto de hablar físicamente de lo divino, el *De Coelo,* al hallarse instalado más inmediatamente en las evidencias de la teología astral, está plenamente consciente de la ineptitud fundamental del lenguaje físico para expresar la realidad trascendente de lo divino. «Más allá del Cielo —leemos en él— no existe ni lugar, ni vacío, ni tiempo.» La razón es que el lugar, el vacío y el tiempo suponen a la vez un cuerpo (que está presente en el lugar,

---

204 *Fís.,* VIII, 267 *b* 9. Cfr. *De Coelo,* I, 9, 279 *a* 17.

205 V. GOLDSCHMIDT, «La théorie aristotélicienne du lieu», en *Mélanges A. Diès,* p. 107.

206 *Ibid.,* p. 101.

mientras que el vacío se define por la posibilidad de su presencia) y el movimiento (siendo éste a la vez revelador del lugar y del vacío, y no existendo el tiempo sin él, ya que el «tiempo es el número del movimiento»). Esas dos nociones de cuerpo y movimiento están vinculadas, pues «independientemente de un cuerpo natural, el movimiento no existe». Ahora bien, no puede haber cuerpo (ni, por consiguiente, movimiento) más allá del cielo. Entonces, ¿no hay nada «allí»? Ciertamente, «allí» no hay lugar, ni vacío, ni tiempo, sino realidades que «no se encuentran naturalmente en un lugar», a las que «el tiempo no hace envejecer», y en las que «no se produce ningún cambio»: «realidades inalterables e impasibles que mantienen una vida perfecta y que se basta a sí misma, durante toda la eternidad» [207]. Este último texto expresa elocuentemente, creemos, la trascendencia de lo divino, tantas veces afirmada [208]; pero, además, extrae todas sus consecuencias: nosotros no podemos hablar de esa trascendencia con nuestras «categorías» físicas [209], porque lo divino

---

207 Hemos resumido el pasaje I, 9, 279 *a* 11-22.

208 ¿Qué designa en este pasaje la expresión τἀκεῖ? Los comentaristas se han preguntado si se trata del Primer Cielo (la esfera de las fijas), o del Primer Motor inmóvil. Así planteada, la cuestión es de escasa importancia para nuestro propósito: lo esencial es que haya realidades trascendentes más allá de nuestro mundo. Podemos decir, no obstante, que Aristóteles no habla ya *aquí* de la trascendencia del Cielo en su conjunto por respecto al mundo sublunar, sino de la trascendencia de lo que está «más allá del Cielo» por respecto al mundo entero, cuyo límite es el Primer Cielo (siendo entonces el único problema el de saber si este límite pertenece él mismo, o no, al más allá). El corte está, pues, desplazado si lo comparamos con los textos del *De philosophia,* que lo situaban *en el interior* del mundo. Podría explicarse esta evolución a través de una creciente desconfianza de Aristóteles respecto al movimiento: al principio, el movimiento de los astros se le aparecía como la señal misma de su divinidad. Pero Aristóteles va advirtiendo poco a poco, como lo hace aquí, que el movimiento afecta sólo a cuerpos naturales, que el Cielo entra también en el dominio de la «naturaleza», y que la trascendencia se ve así empujada hacia el dominio de lo que está «más allá» de la naturaleza y del movimiento. Esta es la concepción que trasparece en la teoría del Primer Motor, donde, *in fine,* sólo queda preservada la trascendencia del Primer Motor, con exclusión de los movimiento astrales, los cuales, en la economía de la prueba, no desempeñan un papel distinto del de los movimientos del mundo sublunar. Podríamos decir que Aristóteles abandona así el tema de la divinidad de los astros. Pero no ocurre así, sin embargo, pues en un tercer momento Aristóteles volverá a reconocer el carácter privilegiado del movimiento del Cielo, movimiento continuo y circular, por oposición a los movimientos desordenados del mundo sublunar. Habrá entonces dos cortes en vez de uno: por una parte, entre el Primer Motor inmóvil y el mundo celeste en movimiento; y por otra, entre el mundo celeste y el mundo sublunar, como se ve en la división tripartita de los seres en el libro Λ (1, 1069 *a* 30 ss.; cfr. más arriba, p. 308, n. 48). Por último, los cuerpos astrales participan a un tiempo de lo *físico,* en cuanto que están en movimiento (E, 1, 1026 *a* 12, 14), y de lo *divino,* en cuanto que su movimiento es eterno.

209 Empleamos esa palabra sin más reserva que la del vacío, que no es una «categoría» en sentido estricto. El tiempo y el lugar figuran, en cambio, en la

está más allá de esas categorías, o, mejor dicho, porque esas categorías, instrumento del discurso humano sobre el mundo, tienen sólo sentido «mundano» y carecen de sentido por respecto a Dios. Los neoplatónicos recordarán precisamente este texto: Aristóteles alcanza en él la clara cosnciencia de que el hombre no se eleva del mundo a Dios de manera continua, de que entre física y teología hay todo un abismo que separa lo divino de nuestra experiencia del mundo sublunar, no pudiendo entonces nosotros hablar adecuadamente de Dios, si es cierto que nuestra palabra sólo puede expresar una experiencia humana. Pero Aristóteles presiente, al mismo tiempo, que la palabra humana conlleva el remedio a la propia finitud, y ese remedio es la *negación*. Al negar de Dios todo lo que es verdadero de nuestra experiencia del mundo sublunar, al decir de él que su esencia no comporta lugar, ni vacío, ni tiempo; que es inmóvil, impasible, inalterable e insusceptible de vejez, y que, si es un ser vivo, su vida debe pensarse sin fatiga e inmortal, tenemos alguna posibilidad, desviando la mirada de lo que Dios no es, de elevarnos a un presentimiento de su inefable trascendencia. La negación es como el índice de la trascendencia en el seno de la finitud; es el último recurso permitido al hombre por los recursos de su lenguaje para hablar de la trascendencia sin traicionarla.

Pero sentimos también que esa traición de la trascendencia por el lenguaje es un peligro siempre amenazador, que se renueva cada vez que pretendemos decir algo positivo sobre ella, o, al menos, siempre que pretendemos entender al pie de la letra un lenguaje que puede suplir su propia insuficiencia corrigiéndose constantemente. Así sucede, como hemos visto, con las metáforas biológicas del *De Coelo* y con las metáforas tecnológicas de la *Física;* así como la Vida de Dios no puede envejecer, su Arte «no delibera», e ignora las mediaciones del arte humano [210]. Pero se dirá, entonces, ¿para qué hablar de una vida y un arte divinos, y, en general, para qué pretender llegar a Dios a partir de nuestras «categorías» terrestres? Pero es que no hay otros modos de hablar, y, para nosotros, una teología no puede ser otra cosa que esa palabra humana sobre Dios. Comprendemos ahora la inquietud de Aristóteles cuando se pregunta, al comienzo de la *Metafísica,* si no será Dios el único teólogo, y asume al fin como un «desafío» la pretensión humana de compartir con Dios la ciencia de lo divino. Ciertamente, el desafío no habría podido ser advertido si esa ciencia no nos fuera accesible de alguna manera indirecta. Pero no se trataría de un desafío si esa ciencia nos fuese familiar, y si la naturaleza, como Tales pretendía, estuviese realmente «llena de dioses». La consciente audacia del desafío es,

tabla de las categorías. Mostraremos en el capítulo siguiente que las categorías sólo tienen *sentido* físico.

tanto al menos como la esperanza de solventarlo con la palabra, un homenaje rendido por el hombre a la trascendencia de Dios. Pero hablando de la trascendencia la humanizamos; deseando alcanzar a partir del mundo un «Dios extramundano» [211], lo reducimos a no ser más que el límite de nuestro mundo, o la condición de posibilidad de los fenómenos intramundanos. Aristóteles, sobre todo cuando habla como físico, parece dejarse llevar por tales tentaciones: se trata de esos textos, efectivamente numerosos, que han podido apoyar interpretaciones «inmanentistas» y autorizar a ver en ciertos aspectos de la teología aristotélica una prefiguración de la teología cósmica de los estoicos. Pero Aristóteles se ve siempre impedido de seguir esta vía hasta el final por el recuerdo de la fulgurante revelación que fue para él la teología astral. La teología astral sigue siendo, a través de toda su obra, el hilo director que le permite preservar la inefable trascendencia de lo divino contra las seducciones del discurso. Lo que a veces se piensa ser, en Aristóteles, una afirmación de inmanencia, no es otra cosa que el espejismo de la trascendencia en el discurso humano.

Por lo demás, es sabido que la concepción física de la moción del Primer Motor no es la última palabra de la teoría de Aristóteles. En

[210] Es lo que parece desprenderse de *Fís.,* II, 8, 199 *b* 26: «El arte no delibera más que la naturaleza.» Como la teoría constante de Aristóteles es, por el contrario, que el arte, al tratar de lo contingente *(Et. Nic.,* VI, 4, 1140 *a* 10 ss.), implica la deliberación, puede pensarse que opone aquí, al arte «deliberante» de los artesanos humanos, el Arte de una Naturaleza que, como nos autoriza a creer el uso ya señalado de esta palabra (cfr. más arriba, p. 336), parece designar aquí lo divino. Que «Dios no delibera», y que no tiene necesidad alguna de las mediaciones habituales en el trabajo humano, se convertirá en una tesis explícita del neoplatonismo; cfr. PLOTINO, *Enéadas,* V, 8, 12; cfr. III, 1-3; IV, 3, 18; V, 8, 2, 7, y el comentario de GANDILLAC, *La sagesse de Plotin,* París, 1952, p. 134: Plotino sitúa «más allá de los razonamientos» del artesano «un Arte superior, el de la Naturaleza, que ignora la dialéctica del trabajo»; cfr. J. MOREAU, *L'idée d'univers...,* pp. 26-27. La idea de un arte divino se encuentra ya en el *Sofista* de PLATÓN (265 *e);* la asimilación de arte y deliberación (que acaba por hacer problemática la existencia de un «arte» no deliberante) era una tesis del *Epinomis* (982 *c);* cfr. *Leyes,* X, 890 *d,* 892 *b.*

[211] La expresión es de H. LEISEGANG, *La gnose,* trad. fcesa., p. 21 (p. 16 de la ed. alemana). Leisegang muestra a este respecto que la tradición gnóstica y medieval ha distinguido muy claramente, pese a la confusión a que podía inducir la letra misma del aristotelismo, entre el límite extremo del universo, que «cierra» el mundo sobre sí mismo, pero que es todavía *mundo,* y el Dios extramundano. Esta distinción aparece especialmente en el mapamundi del Campo Santo de Pisa, donde vemos al «Dios extramundano» sostener en sus manos el Universo, representado por una serie de círculos concéntricos, el último de los cuales encierra el Universo, pero no todo lo que hay, pues Dios está más allá. Cfr. GOLDSCHMIDT, *art. cit.,* p. 108. Al lado de la tradición del Dios cósmico, que ha estudiado el P. Festugière, se podría estudiar la del Dios extramundano. Creemos haber probado que Aristóteles es mucho menos iniciador de aquélla que de esta última.

el libro Λ de la *Metafísica,* enseña que el Primer Motor mueve en cuanto «deseable» (ὀρεκτόν)[212], en cuanto «objeto de amor» (ἐρώμενον)[213]. Así se entiende que pueda «mover sin ser movido»[214]. Está dicho todo sobre esta teoría, donde generalmente se ha visto la clave de bóveda de la metafísica aristotélica, la intuición central del sistema, preparada por todo y alrededor de la cual todo se ordena retrospectivamente. No creemos minimizar el alcance de esta doctrina si afirmamos, por el contrario, que se trata de una solución residual, necesariamente oscura e impuesta por la misma dificultad, a un problema que Aristóteles se había esforzado vanamente en resolver por otras vías: el problema de las relaciones entre el Dios trascendente y el mundo. W. Jaeger, al estudiar los orígenes de la teoría del Primer Motor, ha llamado justamente la atención sobre un texto del libro X de las *Leyes,* en el que Platón se pregunta cómo explicar el movimiento de los astros. Tres hipótesis se ofrecen: o bien los astros poseen un alma que los mueve desde el interior; o bien están «impulsados desde afuera», «como algunos pretenden», por un alma exterior, hecha de fuego o de aire; o bien, por último, se hallan sometidos a un alma incorpórea, que los dirige «mediante algunas otras fuerzas del todo admirables»[215]. Platón no toma partido entre estas tres hipótesis, de las que podemos suponer que representaban el estado de la cuestión tal y como se planteaba en los círculos platónicos. Pero podemos reconocer, con W. Jaeger, en la primera de ellas una aplicación, que acaso Platón no entendía hacer por cuenta propia, de la teoría del alma automotriz del *Timeo.* No creemos que a Aristóteles le haya tentado tanto como sostiene el P. Festugière[216] esta primera hipótesis, pues hemos encontrado en él una concepción mecánica de las relaciones entre el Primer Motor y el mundo que no deja de evocar la segunda. En la *Física,* Aristóteles habla, como hemos visto, de un impulso del Primer Motor. En el *De motu animalium,* tratado cuya autenticidad se reconoce hoy[217], llega hasta justificar la inmovilidad del Primer Motor, así como su exterioridad con relación a lo movido, en virtud de la necesidad de un punto de apoyo a partir del cual pueda ejercerse el impulso: si empujamos el mástil de un barco desde el interior, el barco no avanza; de igual modo, el mundo no se movería si el motor fuera interior al mundo; hace falta, pues, un motor exterior al mundo, y que actúe

212 Λ, 7, 1072 *a* 26.
213 1072 *b* 3.
214 1072 *a* 26.
215 *Leyes,* X, 898 *e*-899 *a.* Cfr. W. Jaeger, *Aristoteles,* p. 144.
216 *Le Dieu cosmique,* p. 154, n. 1 (donde es estudiado también este texto).
217 Cfr. últimamente L. Torraca, «Sull'autenticità del *De motu animalium*», en *Maia,* 1958, Fasc. 3, y nuestra recensión de este artículo en *R.E.G.,* 1960, p. 299.

sobre él a manera de una fuerza física[218]. Pero ya hemos visto la dificultad de semejantes concepciones: ¿cómo un motor exterior al mundo puede obrar como un motor del mundo? Queda, pues, la tercera hipótesis: la que, refugiándose en la ignorancia, atribuye a fuerzas misteriosas la acción sobre el mundo de un Principio incorpóreo y trascendente. El rasgo de genio de Aristóteles parece haber estado, no en descubrir esta solución, cuyo marco había delineado Platón y que era la única compatible con las intuiciones de la teología astral, sino en asimilar a una experiencia cotidiana —la del deseo y el amor— aquellas «fuerzas admirables» de que Platón hablaba.

Vemos en seguida las ventajas de esta solución. El hecho de que Dios actúe como causa final nos dispensa de dar una explicación de su acción sobre el mundo, y nos evita el peligro —ligado, como vimos, a toda tentativa humana de explicación— de hablar del Dios trascendente en términos de inmanencia. Sólo la causalidad final, al mover a distancia y no conllevar intermediarios, puede ejercitarse en la separación. Ciertamente, no puede ejercitarse en la ignorancia total: no se desea aquello que se ignora; pero el Dios de Aristóteles, si bien es un Dios lejano, no es —como vimos— un Dios oculto: es un Dios accesible a la contemplación y que tiene en común con el ser amado ese singular privilegio de mover, o más bien de conmover, en virtud del espectáculo que de sí mismo ofrece. Transpuesta en términos de eficencia, la causalidad final no es otra cosa que la causalidad de la visión, es decir, una causalidad en la cual la causa no tiene —paradójicamente— que comprometerse ella misma, sino que obra sólo mediante una especie de delegación en el espectador. La causalidad final no implica, por último, esa relación recíproca que hacía ininteligible la traducción en términos físicos de la moción del Motor trascendente: ahora podrá decirse de él que «toca» —en el sentido de «conmover»— sin ser tocado él mismo[219], que mueve sin ser movido a su vez, que actúa sobre el mundo sin ser del mundo.

La teoría del motor deseable reafirma entonces, lejos de cancelar, la radicalidad del *jorismós.* Pese al piadoso celo de tantos intérpretes, salta a la vista que el Dios amable de Aristóteles no anuncia, ni de lejos ni de cerca, el Dios de amor; que su moción inmóvil no es comparable en nada a la gracia cristiana: el Dios de Aristóteles no condesciende a nada, ni nada reclama. Simplemente *es,* no tiene necesidad de actuar y su acción es, podría decirse, extrínseca; no es de él, sino hacia él. Por su parte, el mundo no procede de él, y ni siquiera es conformado por él, como lo era por el Demiurgo platónico, sino que se contenta con tender hacia él. El Dios de Aristóteles

218 *De motu animal.,* 2 final y 3 comienzo. Puede ser que una teoría de este género haya sido igualmente sostenida por Eudoxio, y en todo caso por los «círculos astronómicos» (Jaeger, *loc. cit.*).
219 *Gen. et Corr.,* I, 6, 323 *a* 25-34.

guarda las distancias: sus inconmensurables distancias. Motor ausente, es el ideal inmóvil, hacia el cual se esfuerzan los movimientos regulares de las esferas, los más complejos de las estaciones, el ciclo de las generaciones y corrupciones, las vicisitudes de la acción (πρᾶξις) y del trabajo (ποίησις) de los hombres. Aristóteles buscaba un principio, un comienzo del mundo y del discurso que sobre él hacemos; pero la trascendencia, siempre inaccesible y sólo entrevista, de tal principio le obliga a no ver en él más que un fin (τέλος), el final siempre aplazado de una búsqueda y un esfuerzo. Acaso no sea de extrañar entonces que, cuando se trata de definir ese fin, Aristóteles sea breve [220], e incluso suspenda su juicio según la exacta observación de Ramsauer [221], y que, por el contrario, la búsqueda de lo divino y el esfuerzo del mundo hacia él se vayan haciendo poco a poco más importantes que lo divino mismo: ese fin que, siempre buscado y anhelado, sólo poseído a distancia en los raros momentos de contemplación astral, debió parecerle pronto demasiado lejano [222].

3. Ontología y teología

El carácter eminentemente trascendente del objeto de la teología según Aristóteles no dejará de influir en el estatuto de esta ciencia y en sus relaciones con la ciencia del ser en cuanto ser. Ese estatuto y esas relaciones podrían parecer perfectamente definidos por el texto, ya analizado por nosotros, del libro E de la *Metafísica,* donde vemos presentada la filosofía primera o teología como parte de la filosofía en general o ciencia del ser en cuanto ser. Al lado de la física y de la matemática, cuyos dominios son delimitados exactamente, la teología trata de ese género particular de seres que son los seres separados e inmóviles [223] Así pues, la teología recibía, en el conjunto del saber, el puesto particular que le otorga la particularidad de su objeto. Igualmente, en el libro Λ, tras haber distinguido tres especies de seres —los sensibles corruptibles, los sensibles eternos y los inmóviles— [224], Aristóteles asigna claramente el estudio de las dos primeras especies a la física [225], y el de los seres inmóviles a «otra ciencia», acerca de la cual aún parece preguntarse, al principio del libro Λ, si no podría ser la teoría de las Ideas o la matemática [226], pero que, a partir del capítulo 6, aparecerá como la ciencia del Primer Motor inmóvil o teología [227]. En el libro Λ, Aristóteles no habla de una ciencia del ser en cuanto ser, pero podríamos suponer que por encima de la física y de la teología se constituyese una ciencia más general, que absorbería a aquéllas como a partes suyas, y cuyo objeto sería el ser, no en cuanto es sensible o inmóvil, sino en cuanto es ser.

A primera vista, no existe entonces la «contradicción» que muchos intérpretes han percibido entre la definición de la ciencia del ser en cuanto ser y la definición de teología [228]. La contradicción sólo aparece si se relacionan esas dos definiciones, no con dos ciencias diferentes —una más general, otra más particular, como indica sin equívocos la clasificación de Aristóteles— sino con una misma y única ciencia, la que la tradición ha llamado metafísica. Dicho esto, conviene reconocer que el propio Aristóteles introduce la confusión al plantear, inmediatamente después de la clasificación de las ciencias teoréticas, una cuestión que no se hallaba preparada por el desarrollo precedente: la filosofía primera (o teología) ¿es universal? [229]. Estaríamos dispuestos a considerar esta cuestión totalmente fuera de lugar aquí, puesto que la teología acaba de ser definida precisamente por su particularidad. Sin embargo, está claro que no se trata de una inadvertencia de Aristóteles, sino más bien —como ha observado con justicia W. Jaeger— de la interferencia de dos vías de pensamiento fundamentalmente diferentes [230]; todo ocurre

---

220 Se ha observado a menudo la brevedad de los pasajes *teológicos* en Aristóteles. La teoría del ser supremo deseable sólo se halla expuesta *ex professo* en las escasas líneas de Λ, 7.

221 «Ubi enim ad dei deorumque vel naturam vel voluntatem perventum est, Aristotelem constat plerumque ἐπέχειν» *(In Eth. Nic.,* I, 10, 1099 *b* 14, Leipzig, 1878). Encontraremos un buen ejemplo de esa reserva en Λ, 8, 1074 *a* 16.

222 *De part. animal.,* I, 5, 644 *b* 22-28, 645 *a* 2. Corrigiendo la tesis de Jaeger, según la cual Aristóteles se habría apartado completamente, al final de su vida, de las especulaciones teológcias, E. von Ivanka ha subrayado con justicia que no se trata tanto de abandonar la doctrina del Ser eterno, como de relegarla al terreno de la «conjetura» y de la «aspiración eterna», y que «no deja de seguir existiendo como polo de atracción» («Die Behandlung der Metaphysik in Jaegers Aristoteles», en *Scholastik,* VII, 1932, p. 27).

223 E, 1, 1026 *a* 13.

224 Λ, 1, 1069 *a* 30 ss.

225 1069 *a* 36. Cfr. Λ, 6, 1071 *b* 13; Z, 11, 1037 *a* 14: «En cierto modo, corresponde a la física y la filosofía segunda la tarea de estudiar los seres sensibles.»

226 Λ, 1, 1069 *a* 35.

227 Puede conjeturarse que la división aún bastante somera del libro Λ es anterior a la división, más rigurosa, de E, 1. En este último texto, Aristóteles, no contento con distinguir la teología de la física, se preocupa por distinguirla también de la matemática que, como ella, trata de los seres inmóviles: la diferencia, precisará aquí Aristóteles, está en que la matemática trata de seres inmóviles, pero *no separados,* mientras que la teología trata del ser inmóvil y *separado.* Cfr. p. 39, n. 56.

228 Especialmente W. Jaeger, *Aristoteles,* p. 226 ss., y ya H. Bonitz, *In Met. (ad* 1026 *a* 23-32) y P. Natorp, «Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik», *Philos. Monatshefte,* XXIV, 1888, pp. 37-65, 540-574.

229 E, 1, 1026 *a* 23.

230 «Zwei grundverschiedene Gedankengänge sind hier hineinandergescho-

como si Aristóteles, llegado al final de una de ellas, se acordase bruscamente de la otra y se esforzase por conciliarlas con una de esas conclusiones que no son más que el mismo problema hipostasiado: la teología es universal por ser primera[231].

En el mismo momento en que acaba de distinguir con claridad la ciencia del ser primera y por ello mismo universal, de la teología como filosofía primera y por ello mismo particular, pone él mismo en cuestión su propio esquema. Pero es que la claridad del esquema disimulaba dificultades reales, a propósito de las cuales Aristóteles no se engaña, y que nuestros análisis anteriores van a permitirnos acaso precisar.

La subordinación de la teología a la ontología al modo de una ciencia particular o una ciencia universal, como la geometría o la aritmética están subordinadas a la matemática en general[232], no podía satisfacer a Aristóteles, y ello por dos razones, una referida a su concepción de la ciencia del ser en cuanto ser, la otra a la concepción que durante mucho tiempo tuvo de la teología. Hemos mostrado en la primera parte que el proyecto ontológico había nacido en Aristóteles independientemente de toda preocupación teológica; en consecuencia, cuando habla del ser en cuanto ser, es decir, del ser en su unidad, nunca piensa en la unidad entre el ser divino *y* el ser del mundo sublunar, o, si se prefiere, entre el ser suprasensible y el sensible, sino en la unidad del ser en el interior del mundo sensible. W. Jaeger ha puesto en claro este punto, mostrando que las partes propiamente ontológicas de la *Metafísica* —como los libros Z, H, Θ— están consagradas propiamente a una elucidación de la esencia de los seres sensibles, y eso es lo que las distingue radicalmente de las partes teológicas, como el libro Λ, donde el estudio de los seres sensibles no aparece más que como una preparación extrínseca al estudio del ser suprasensible, único que compete a la filosofía primera. Pero W. Jaeger no explica, según nos parece, por qué la ontología de Aristóteles, definida como ciencia del ser en cuanto ser, no sólo incluye el estudio de los seres sensibles (lo que va implícito en su misma definición), sino que además excluye de hecho el estudio del ser suprasensible, o al menos no parece considerarlo nunca como incluido en el posible campo de sus investigaciones.

Sobre este punto hay un silencio constante, una abstención, consciente o no, por parte de Aristóteles; y nos convenceremos de ello releyendo los pasajes —poco numerosos, ciertamente— en que Aristóteles habla de modo programático del ser en cuanto ser y de la ciencia que de él trata. Cuando «define» al ser en cuanto ser, siempre es de manera negativa, como el ser que no es esto o aquello, sino simplemente (ἁπλῶς) ser. ¿Qué es, pues, lo que no es el ser en cuanto ser? Podría pensarse que Aristóteles, deseando apuntar así al ser en su más alta unidad, negaría de él las divisiones igualmente más altas del ser: el ser en cuanto ser sería el que ni es ni sensible ni suprasensible, ni corruptible ni incorruptible, ni móvil ni inmóvil, ni no-separado ni separado. Así lo entenderá la ontología medieval cuando defina el *ens commune* como el que es común a lo sensible y a Dios[233], y que no es entonces ni sensible ni divino. Pero en Aristóteles no encontramos nada de eso. Estudiar el ser en cuanto ser, quiere decir estudiarlo en cuanto que es ser, «y no en cuanto números, líneas o fuego»[234]. Se dirá que ése es sólo un ejemplo, pero su elección es significativa: números y líneas se refieren a las matemáticas, y el fuego a la física. Aristóteles parece querer decir que el ser en cuanto ser es el ser que no es considerado *en cuanto* matemático o físico, pero que, de hecho, es también matemático *o* físico, es decir, sensible. Lo divino es silenciado aquí, como si no entrase en el dominio a cuyo propósito se plantea el problema ontológico. El mismo significativo silencio se reproduce cuando se trata de caracterizar el estatuto de la ciencia del ser en cuanto ser. Esta se opone, como hemos visto, a las ciencias particulares, de las que es, al mismo tiempo, fundamento común. Pero ¿a qué ciencias se opone? A las matemáticas[235], a la física[236], a la medicina[237], a las ciencias dianoéticas en general[238], nunca a la teología[239]. Tal silencio ha podido inducir a error a los comentaristas: si la ciencia del ser en cuanto ser no se opone a la teología es porque —han pensado— las dos ciencias se identifican. Pero entonces se condenaban a no entender por qué la teología era definida a continuación como ciencia particular, referida a un género[240] y no al ser en cuanto ser. Nos parece más verosímil admitir que, cuando Aristóteles pensaba constituir una ciencia del ser en cuanto ser, su proyecto era subordinar a una ciencia universal las ciencias que consideran el mundo bajo tal o cual aspecto particular, y que ignoran, por ello, su propia relación con la

ben» (p. 227). Nótese que aquí W. Jaeger, corrigiendo su propio esquema evolutivo, parece hablar de dos vías paralelas, y no de dos puntos de vista sucesivos.

231 E, 1, 1026 *a* 31.

232 1026 *a* 26.

233 Cfr. 1.ª parte, cap. III, p. 269, n. 92.

234 Γ, 2, 1004 *b* 6.

235 Γ, 1, 1003 *a* 26; E, 1, 1025 *b* 4.

236 E, 1, 1025 *b* 18.

237 1025 *b* 4.

238 1025 *b* 6.

239 No puede clasificarse la teología entre las ciencias dianoéticas. En efecto: si en alguna parte se da la contemplación (θεωρία), acto del νοῦς, y no de la διάνοια, es en ella.

240 Comparar E, 1, 1026 *a* 19 ss. y E, 1, 1025 *b* 8.

unidad. No pensaba por un solo instante en subordinar la teología misma a una ciencia más elevada, a una teoría general. Sólo más tarde, cuando desea coordinar su concepción de la ontología con su idea de la teología —que, por otra parte, no difiere de la concepción tradicional—, la lógica de la primera le lleva a hacer de la teología una ciencia particular, como la matemática o la física. Así lo admite, con la importante precisión, sin duda, de que la teología trata del género más eminente, siendo así la más eminente de las ciencias (particulares). Pero Aristóteles retrocede ante la consecuencia que aún no había afrontado y que repugna tanto a su sentir íntimo como a la tradición mejor establecida: la teología no sería más que la primera de las ciencias particulares, pero no la primera de las ciencias, puesto que por encima de ella estaría la ciencia del ser en cuanto ser.

Esta reconstrucción verosímil del proceso de pensamiento de Aristóteles en el capítulo I del libro E, y de su vacilación final ante consecuencias que no se le habían presentado mientras no se había preocupado por sistematizar resultados aún dispersos, nos parece confirmada por argumentos de fondo que justifican esa vacilación en virtud de razones extraídas del propio aristotelismo. Que a la ontología de Aristóteles le cueste trabajo integrar *in fine* a la teología, como parecería exigir su movimiento propio, no debería sorprendernos, si recordamos los orígenes del proyecto ontológico. Como vimos, la ontología nace de una reflexión sobre el lenguaje: no busca los elementos del ser, sino sus significaciones, y tales significaciones resultan descubiertas dentro de esa forma privilegiada del discurso que es la predicación. Ahora bien: para Aristóteles no hay más discurso que el humano: siendo realidad sensible, «movimiento» él mismo [241], es un mundo de movimientos, el discurso humano sólo puede tratar de lo sensible y lo móvil. Incluso cuando habla de Dios, lo único que puede hacer en general es negar de Dios un vocabulario que significa lo sensible y lo móvil. La teología de Aristóteles, en cuanto discurso humano sobre Dios, no es en una amplia medida más que una teología negativa, es decir, un discurso que sólo llega a Dios negándose a sí mismo como discurso. Dios es inmóvil [242], inengendrable e incorruptible [243], inextenso [244], no está en el tiempo, se sustrae a la relación, y en particular a la contrariedad [245], no con-

241 Cfr. Conclusión.
242 Λ, 6, 1071 *b* 4, etc.
243 Θ, 10, 1051 *b* 29. Cfr. N, 3, 1091 *a* 12.
244 *Fís.*, VIII, 10.
245 «No hay un contrario del Ser primero, pues todos los contrarios tienen materia común y son idénticos en potencia» (Λ, 10, 1075 *b* 21). Ahora bien, el Ser primero no conlleva ni materia ni potencia (ver notas siguientes). Cfr. también TEOFRASTO, *Met.*, 7, 8, *a* 22 ss.

lleva ni materia [246], ni potencia [247], ni cantidad [248], ni cualidad [249], es impasible [250] e indivisible [251]. Esta última consideración acerca de la indivisibilidad de lo divino, que, como veremos más tarde, es consecuencia directa de su inmovilidad, bastaría para hacer imposible, desde el principio, toda atribución positiva de la que él fuese sujeto. No puede decirse nada de lo uno, lo simple, lo indivisible —expresiones todas provisionalmente equivalentes— sin destruir por eso mismo su indivisibilidad. La predicación, en efecto, introduce una escisión en el sujeto, como había visto Platón en el *Sofista,* ya que consiste en decir que es otra cosa distinta de lo que es: que es a la vez esto (él mismo) y aquello (el atributo). Incluso en el caso de una atribución analítica o esencial, el hecho de que al sujeto se le atribuya una parte de él mismo (por ejemplo, ser Bípedo al Hombre) prueba *a fortiori* la divisibilidad del sujeto: la definición es ella misma composición, reconstrucción de la unidad mediante la síntesis; por tanto, presupone que la unidad de lo definido haya sido rota por las divisiones del discurso. Haríamos una observación análoga diciendo que no se pueden atribuir diferencias a la unidad, que nada se asemeja tanto a lo uno como lo uno, que lo uno no puede emplearse en plural, y que el discurso se esforzaría en vano si quisiera diferenciar unidades [252]. «Las unidades tampoco pueden diferir por la cualidad [253], pues ningún atributo puede pertenecerles» [254]. Aristóteles saca las consecuencias de ello cuando, en el libro Γ de la *Metafísica,* y en el caso de los seres «no compuestos» (ἀσύνθετα) suspende su doctrina habitual de la verdad según la cual «está en lo

246 N, 2, 1088 *b* 27; Λ, 8, 1074 *a* 34.
247 Θ, 8, 1050 *b* 8, 18; 10, 1051 *b* 28.
248 M, 8, 1083 *a* 2-5. Cfr. *Fís.*, VIII, 10, 266 *a* 10.
249 M, 8, 1083 *a* 9, 12.
250 Λ, 7, 1073 *a* 11.
251 Cfr. capítulo siguiente. Teofrasto se preciará, siguiendo a Aristóteles, de «no describir [el Principio] como algo divisible ni cuantitativo», sino de «elevarlo de un modo absoluto a una región más excelente y más divina» (*Met.*, 1, 5 *a* 8). Aquí la negación no es, pues, rechazo, sino «elevación». Sin duda, hay en esto una fuente directa del neoplatonismo.
252 Aquí se trata, por supuesto, de lo Uno como sujeto, y no de lo uno como predicado universal.
253 Aristóteles acaba de mostrar que no pueden diferir por la cantidad (1083 *a* 2-5).
254 M, 8, 1083 *a* 8. El comentario de Tricot y el cotejo que hace con *De Coelo,* III, 1 (no 8), 299 *a* 17, nos parecen erróneos. En dicho pasaje del *De Coelo,* Aristóteles, criticando la doctrina platónica de las Magnitudes indivisibles, objeta que no pueden atribuírseles a pretendidos indivisibles propiedades que implican la divisibilidad, como el peso y, más en general, la cantidad. Este último argumento tiene, pues, alcance limitado: no pueden atribuirse a lo indivisible propiedades que son las de lo divisible. No se trata de eso en M, 8, donde la cualidad no se le niega al Uno por ser ella divisible (lo que carece de sentido), sino *por ser un atributo.*

verdadero quien piensa que lo dividido está dividido y lo compuesto, compuesto»[255], doctrina que se refiere a la proposición como lugar de lo verdadero y lo falso[256]. Pues en el caso de lo simple, de lo «no compuesto», la verdad no podrá consistir en la verdad de la proposición, pues nada puede decirse de lo simple, sino sólo captarlo (θιγεῖν) o no captarlo[257], decirlo (φάναι) o no decirlo. Pero el decir no es el *decir-de,* la enunciación (φάσις) no es la proposición (κατάφασις)[528]. Salimos aquí del dominio del discurso atributivo y tal vez, incluso, del discurso humano en general, si es cierto que el discurso humano no es fulguración o desvelamiento, sino *proposición,* es decir, discurso siempre oblicuo, que jamás dice la cosa, sino siempre algo de la cosa, atribución siempre azarosa de un predicado a un sujeto. Esta forma humana del discurso es la que Aristóteles estudia en su lógica, y en ella sola piensa cuando quiere constituir una ontología: prueba de ello es que el capítulo esencial, por no decir único, de la ontología aristotélica, la doctrina de las *categorías,* no es sino una reflexión sobre la experiencia fundamental del κατηγορεῖν, es decir, el decir-de.

Ahora bien, ¿cuáles son los seres a cuya simplicidad, según el capítulo 10 del libro Θ, repugna toda atribución? Aristóteles no se explica acerca de ese punto. Pero la descripción que hace (necesariamente imperfecta, pues no puede tratarse de atribuciones propiamente dichas) no deja de evocar un tipo de ser que ya hemos encontrado: el divino. Los seres no compuestos, dice, «son en acto y no en potencia»[259], pues, si fuesen en potencia, «podrían nacer y perecer»; pero, en realidad, «el ser en sí (τὸ ὂν αὐτό) no nace ni perece»[260]. Este texto, dentro de su concisión, es por muchos motivos notable: en primer lugar, parece indicar que «poder nacer y perecer» es el fundamento de la síntesis atributiva, que el movimiento es el fundamento de la divisibilidad exigida por el discurso y que así se explica que no pueda decirse nada de lo inmutable en cuanto tal[261]: verificaremos esta interpretación en el capítulo siguiente.

---

255 Θ, 10, 1051 *b* 2.
256 *De Interpr.*, 1, 16 1051 *b* 24.
258 Cfr. BONITZ, *Metaph., ad* Θ, 10, 1051 *b* 24 (p« 411): φάσις *simpliciter* φησί τι. κατάφασις *vero* κατηγορεῖτι κατὰ τινος.
259 1051 *b* 28.
260 *Ibid.*
261 No creemos que esta interpretación resulte quebrantada en lo más mínimo por las últimas líneas de Θ, 10 (1052 *a* 4-11). En ellas, Aristóteles quiere mostrar que los seres *inmóviles* (ἀκίνητα) no dan lugar a error «según el tiempo» (ἀπάτη κατὰ τὸ πότε), pues lo que es una vez verdadero respecto de ellos, lo es siempre. Sin duda, esta explicación parece aquí fuera de lugar (hasta el punto de que podríamos preguntarnos si no se trata de una interpolación), puesto que nada decide acerca de lo que está en cuestión: ¿son los ἀκίνητα, o no son, σύνθετα? Por respecto a ellos, ¿es lo falso error o

Pero desde ahora podemos recordar que, cuando Aristóteles habla de lo simple, de lo no compuesto, «cuyo ser es precisamente ser alguna cosa» (ὅσα.. ἐστὶν ὅπερ εἶναι τὶ)[262], es decir, a cuyo ser no conviene más atribución que la de su propia esencia, entiende por eso un tipo de ser que no conlleva ni potencia, ni generalidad, ni incorruptibilidad; un ser del que nos dice todo lo más —fiel por una vez al uso platónico— que es «en sí»; en estas determinaciones de carácter teológico, no puede dejarse de reconocer esa esfera de lo incorruptible, de lo divino[263], que Aristóteles considera, por lo demás, como una de las dos grandes regiones del mundo.

La consecuencia es clara. Si la ontología es una reflexión sobre el discurso humano, si este discurso es esencialmente un discurso atributivo, si tal discurso atributivo no se refiere más que al ser del mundo sublunar, entonces se comprende que el proyecto ontológico deje fuera de su investigación el dominio del ser divino. Sin duda, Aristóteles no extrae jamás explícitamente esa consecuencia; si lo divino no está omitido de derecho en el proyecto ontológico, lo está de hecho, y esa omisión no debe ser subestimada por ello.

---

ignorancia? Sin embargo, pueden interpretarse esas líneas como si introdujesen una posibilidad intermedia, válida (como muestran los ejemplos) para los seres matemáticos: tales seres pueden ser sujetos de atribución, y se trata de una atribución eterna. En cuanto atribución, parece depender del acto humano de atribuir, conllevando por ello posibilidad de error; pero en cuanto eterna, constituye una relación objetiva (p. ej., entre la esencia del triángulo y sus propiedades), que tan sólo puede ser o no ser objeto de captación intuitiva (θιγεῖν): lo falso no es aquí, pues, error, sino ignorancia. Ciertamente —prosigue Aristóteles— puede introducirse aquí el error, en virtud de que en el interior de una misma especie de seres matemáticos, unos tienen tal propiedad, y otros tal otra (por ejemplo, entre los números pares los hay que son primos, y otros que no). Pero esta posibilidad de error desaparece en el caso del ser numéricamente uno (es decir, que no está diversificado por una materia): pues de él no podrá decirse que es esto o aquello, sino sólo captar (o no captar) «su manera de ser permanente» (ὡς ἀεὶ οὕτως ἔχοντος; nótese que Ar. no dice ὡς αεὶ τοιούτου ὄντος, evitando cuidadosamente la fórmula de la atribución). Estas líneas oscuras confirman, pues, a la postre, aunque de una manera tortuosa, la idea central del capítulo: la inmovilidad (y habría que añadir: la inmaterialidad) transforma la atribución en captación intuitiva; el propio *decir-de* se reabsorbe aquí en un *decir,* y la falsedad de la *proposición* se reduce a una ignorancia.
262 Θ, 10, 1051 *b* 30.
263 Así es también la interpretación que de este pasaje da A. FAUST, *Der Möglichkeitsgedanke,* I, p. 216, 359 (según el cual, la doctrina de Θ, 10, se referiría al conocimiento de Dios y, lo que es más, *por sí mismo:* cfr. Λ, 7, 1072 *b* 21, donde el mismo verbo θιγγάνειν designa el «encuentro» de lo inteligible y la inteligencia). Cfr. asimismo P. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism,* p. 158-159. El verbo θιγγάνειν, bajo la forma del aoristo θιγεῖν, es empleado aún por Teofrasto, en un contexto igualmente «teológico», para designar la captación por parte del intelecto de los «seres supremos y primeros» (ἄκρα καὶ πρῶτα): *Met.*, 8, 9 *b* 13 (cfr. 9 *b* 10).

Ciertamente, Aristóteles no dice que ningún discurso sobre Dios es posible, pero llega hasta a preguntarse si no habrá teología más que para Dios. Sin duda, Aristóteles hace frases acerca de Dios, pero estas frases son por lo general negativas, y cuando, casualmente, son positivas (así, cuando dice que Dios es un ser vivo, o que está en acto), no pueden ser consideradas como verdaderas atribuciones, sino como simples aproximaciones que conllevan una parte necesaria de negatividad (Dios es un ser vivo, pero no conoce la fatiga; Dios está en acto, ἐνεργείᾳ, pero su acto no es en modo alguno comparable al resultado de la actividad artesanal). Por último, el tema mismo de la teología astral nos enseña que a Dios lo alcanzamos en una visión, mucho más que lo significamos en una palabra, y así la verdadera teología es asunto de contemplación: ahora bien, allí donde se da la contemplación, ¿no se convierte en inútil la palabra? [264]. ¿No es el discurso, y especialmente el discurso atributivo, el sustitutivo de una visión ausente? Y siendo así, en el momento mismo en que la trascendencia de lo divino hace imposible una palabra humana acerca de ello, ¿acaso no resulta que nuestra visión, aunque fugitiva, hace inútil esa palabra imposible?

Así se comprendería que la ontología, aunque no excluya de derecho lo divino, pues también lo divino es ser, pueda omitirlo de hecho. Recordemos el origen de la teoría de las categorías. Para establecerla, Aristóteles se apoya en un análisis de las proposiciones que tratan del mundo sublunar: tal cosa es buena o mala, blanca o caliente, de tres codos [265]; Sócrates se pasea, se encuentra bien [266], está sentado [267]. En frases de ese género significa de modo diferente el ser. Y cuando Aristóteles se esfuerza por elaborar una tabla sistemática de las categorías que no sean la esencia, no ve en ella más que «afecciones» de la esencia, un «camino» hacia la esencia, «corrupciones» o «privaciones» de la esencia, «causas eficientes o generadoras» de la esencia o de lo que se relaciona con ella, o, por último, «negaciones» de la esencia [268]: expresiones todas que se refieren, ya a movimientos, ya a procedimientos del discurso como la

[264] «¿Qué función le quedaría al personaje que pronuncia discursos, si las cosas apareciesen por sí mismas, sin necesidad del discurso?» (*Poét.*, 19, 1456 *b* 7). (Cfr. 1.ª parte, cap. II, § 1, p. 113).

[265] Z, 1, 1028 *a* 16.

[266] 1028 *a* 21.

[267] *Ibid.* Cfr. Γ, 2, 1004 *b* 2. Ciertamente, en Z, 1, 1028 *a* 18, «dios» es citado como ejemplo; pero se trata de la única «categoría» que conviene a Dios: la de la esencia; ahora bien, veremos más adelante que la esencia dejaría de ser una categoría *si fuese la única.* La doctrina de las categorías no ha nacido de una reflexión sobre la esencia, sino sobre una esencia *que no es sólo esencia.*

[268] Λ, 2, 1003 *b* 6-9.

negación [269], y no pueden por tanto aplicarse en ningún caso a la esfera de lo inmutable, a la cual no afecta, además, la negatividad del discurso humano. En la *Física* de Aristóteles, pues, y no en su teología, se encontrarán las líneas generales de su doctrina de las categorías. Sin duda, ha sido posible mostrar que la estructura de los dos primeros libros del *De Coelo* podía ordenarse según una serie de cuestiones que no dejan de recordar, o de anunciar, la tabla de las categrías. Pero P. Moraux, a quien corresponde ese descubrimiento [270], ha elaborado con ocasión de él, bajo la forma de un plan de esos dos primeros libros, una lista de respuestas de Aristóteles, cuyo carácter las más de las veces negativo confirma casi por completo nuestra pretensión [271]: así, a la cuestión de la *cualidad* (ποῖον), Aristóteles responde que el Cielo no es ni ligero ni pesado (οὔτε κοῦφον οὔτε βαρύ), que es inengendrable e incorruptible (ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον), incapaz de aumento (ἀναυξές) y de alteración (ἀναλλοίωτον) [272]. Más interesante aún es el cotejo establecido por Moraux entre el *De Coelo* y una tradición dialéctica, que según él se remonta al eleatismo, consistente en proceder al examen de una cosa desde varios puntos de vista sucesivos, tradición dondé pueden ya reconocerse algunas de las categorías aristotélicas. Así sucede con el «juego dialéctico» de la segunda parte del *Parménides,* donde lo uno es considerado sucesivamente desde los puntos de vista de la cantidad, de la figura, del lugar, del movimiento. También ocurre así con el tratado de Gorgias *Sobre el no-ser,* donde el primer argumento se articula según los cuatro puntos de vista de la existencia, de la cualidad, de la cantidad y del movimiento. Y el origen de esta tradición habría que buscarlo en el fragmento 8 de Parménides, donde el Ser es examinado sucesivamente desde el punto de vista de la cualidad, del movimiento, del lugar, de la cantidad y de la figura [273]. Estas coincidencias son demasiado patentes para ser fruto del azar, y no cabe duda de que esos textos prearistotélicos son tes-

[269] La negación es ella misma movimiento. Cfr. Conclusión.

[270] P. MORAUX, «Recherches sur le *De Coelo* d'Ar.: objet et structure de l'ouvrage», *Rev. thomiste,* 1951, pp. 170-196.

[271] Podría parecer extraño que nos satisfaga esta simple aproximación: en realidad, el *De Coelo* no tiene por qué confirmar enteramente nuestra tesis. Al tratar de los seres eternos, pero sensibles y dotados de *movimiento* (aunque éste sea circular), nos habla de una región que, como hemos visto, sólo es divina por uno de sus aspectos y, por otro, compete a la *física.* No deja de ser característico que la «física» celeste aparezca las más de las veces como una negación de la física terrestre.

[272] *Art. cit.*, p. 175. Aunque Moraux no lo incluya entre los títulos de su plan, habría que añadir aquí, sin duda, el importante pasaje del *De Coelo,* I, 9, sobre las realidades que están más allá del Cielo, más divinas que el Cielo mismo, y que no conllevan «ni lugar, ni vacío, ni tiempo» (279 *a* 12 ss.).

[273] *Art. cit.*, pp. 177-179.

timonios de una prehistoria de la doctrina aristotélica de las categorías. Pero no por ello la constituyen. Pues tales ejercicios dialécticos no se asemejan sólo por la similitud de sus articulaciones, sino, más aún, porque el ejercicio dialéctico consiste en mostrar que estas «divisiones» no se aplican al objeto considerado, es decir, el Ser o lo Uno. Al querer elaborar una tabla prearistotélica de las categorías, lo que hace de hecho Moraux es enumerar las primeras letanías de la teología negativa: Platón muestra sucesivamente que lo uno no es múltiple y no tiene límite (cantidad), que no tiene figura, que no está en ninguna parte (lugar), que no es ni inmóvil, ni móvil (movimiento)[274]; Gorgias muestra que el Ser no es ni ser ni no-ser, que no es engendrable ni inengendrable, ni uno ni múltiple, ni en reposo ni en movimiento[275]. Parménides, el «padre de todos», ya mostraba que el ser es inengendrado e incorruptible, indivisible e inmóvil, para recaer —es cierto— inmediatamente después en la imaginación «física», que le hacía decir que el Ser reposa en sí mismo (lugar), que es limitado (cantidad) y esférico (figura).

La conclusión que por nuestra parte extraeremos de ese «encuentro... innegable», de esas «interferencias» entre la estructura de los dos primeros libros del *De Coelo* y la estructura de esos ejercicios dialécticos «a la manera de Parménides»[276] que hallamos en Gorgias y Platón, no es, pues, exactamente la de Moraux: es indiscutible que hay en todos esos casos una misma «técnica de investigación», pero lo más sorprendente es que esa técnica de investigación se aplica, podríamos decir, a lo ininvestigable, y a nada conduce sino a reconocer la propia insuficiencia, cuando se trata del ser o de lo uno. Moraux reconoce que Aristóteles llega a omitir el examen de una categoría que había anunciado antes, porque se da cuenta de que, tratándose del Cielo o el Universo, «la cuestión no se plantea»[277]. Habría que generalizar esta fórmula: los ejercicios dialécticos de Gorgias y de Platón, y las negaciones, menos conscientes sin duda, de Aristóteles, no tienen otro sentido —parece— que el de mostrar que, cuando se trata de realidades trascendentes, las cuestiones que podríamos llamar «categoriales» no se plantean. Gorgias es quien fue más lejos en este sentido, negándole al ser no sólo toda determinación positiva, sino, además, la negación de esas determinaciones; lo que se le niega al ser no es sólo que sea uno o múltiple, sino que pueda aplicársele la categoría de la cantidad; no es que esté en reposo o en movimiento, sino, más profundamente, que la experiencia del movimiento tenga sentido en el interior de la

274 *Parménides,* 137 *c* ss.
275 Esta demostración es el objeto de la primera parte del tratado de GORGIAS, *Sobre el no-ser* (cfr. *supra,* 1.ª parte, cap. II, § 1, p. 99 ss.).
276 *Art. cit.*, p. 178.
277 P. 176.

esfera del ser[278]. *Mutatis mutandis,* cuando Aristóteles pretende aplicar al Cielo y, *a fortiori,* a lo que está más allá del Cielo, categorías surgidas del lenguaje humano y válidas por ello para el mundo de los hombres, no puede por menos de darse cuenta, incluso si no era ése su propósito, de que tales categorías son inaplicables a lo divino. Así pues, si el *De Coelo* de Aristóteles se inserta en una tradición de ejercicios dialécticos que se remonta a Parménides, no es tanto por la permanencia de una misma técnica categorial de investigación, cuanto por la permanencia del fracaso de esa técnica, más o menos conscientemente asumido, en el caso de lo Uno o lo divino.

De esas vicisitudes en la aplicación de las categorías a lo divino podemos obtener otra conclusión. A saber, que la doctrina de las categorías, o aquello que la prepara en la tradición eleática, no ha brotado de una reflexión sobre lo divino. No es observando que lo divino no conlleva cantidad, ni cualidad, ni tiempo, ni lugar, como puede hacerse una teoría de la cantidad, la cualidad, el tiempo o el lugar. No es el análisis de las proposiciones negativas el que puede revelarnos los sentidos múltiples del ser. Ocurre a la inversa: porque conocemos los sentidos múltiples del ser, podemos intentar aplicar tales sentidos al ser de lo divino. Las cuestiones categoriales son las que planteamos primero a nuestro mundo. Luego somos libres de interrogar a lo divino en los mismos términos. Pero no debemos sorprendernos si lo divino rechaza nuestras categorías terrestres y sólo se entrega a nosotros a través de negaciones.

Comprendemos entonces que Aristóteles, cuando por escrúpulo de clasificación y síntesis trate de coordinar el proyecto ontológico y la ciencia teológica, vacile en hacer de la teología —aunque el ser divino también sea un ser— una parte de la ontología. Pues al establecer sobre un análisis del discurso la problemática del ser en cuanto ser, no pensaba en el ser divino, sino sólo en el del mundo sublunar, aunque no haya excluido nunca expresamente aquél. Otra consideración debía impedirle ensanchar su ontología hasta el punto de hacer en ella un sitio a la ontología de lo divino: si es cierto que el ser en cuanto ser designa el ser en su unidad, y si es cierto por otra parte que no hay un corte irreductible entre lo divino y lo sublunar, lo corruptible y lo incorruptible, lo suprasensible y lo sensible, dicho corte debía destruir en su principio todo proyecto de unidad. Si la dialéctica, en defecto de ciencia, nos permite constituir un discurso común sobre el ser del mundo sublunar en cuanto ser,

278 Ésa es también la enseñanza que podríamos extraer de la parte aparentemente «positiva» de la dialéctica del *Parménides,* que consiste en afirmar de lo Uno atributos contradictorios. Decir que lo Uno es a la vez uno y múltiple, todo y partes, finito e infinito, en sí y en otro, móvil e inmóvil, es acaso una manera de reconocer que las categorías de la cantidad, la cualidad, el lugar y el movimiento carecen de sentido en el caso de lo Uno.

es difícil imaginar lo que sería un discurso común al ser eterno y al corruptible, cuya radical heterogeneidad era tal, según vimos, que no admitían ni siquiera un principio común [279]. La esperanza en descubrir principios comunes que, en defecto de una imposible unidad genérica, animaba a la búsqueda ontológica, corría el riesgo de hallarse comprometida a partir del momento en que el ser en cuanto ser abarcase también lo divino. Como vimos al principio de este capítulo, la afirmación teológica de la separación amenazaba con destruir la esperanza teológica en la unidad.

* * *

Pero si la ontología repugnaba dejar un sitio a la teología, también a la teología, tal como Aristóteles la había concebido hasta entonces, tenía que repugnarle convertirse en una mera parte de la ontología. Si bien el tema de la separación tenía que condenar lógicamente a la teología a no ser más que una ciencia regional, no por ello es menos cierto que la idea aristotélica de la teología continuaba perteneciendo a una tradición más antigua, y antes que nada platónica, para la cual la separación no era sino una condición de la primacía universal.

Hay en Aristóteles dos concepciones de la teología: una que deriva de la teología astral, otra del platonismo. Según la primera, la teología es la ciencia del género divino, al que es propio estar separado de las otras regiones del ser; ciencia de lo separado, la teología sería también una ciencia separada. Pero Aristóteles nunca renuncia del todo a la concepción platónica de una ciencia del principio, que, no pudiendo encontrarse ya en las Ideas, sólo podrá ser buscada en el Dios trascendente; desde este punto de vista, la teología aristotélica es heredera de la teoría de las Ideas, que son aquello por lo que es conocido y engendrado todo lo demás; y, al igual que la teoría de las Ideas, tampoco es una ciencia particular, sino universal por ser primera. y por ello va a entrar en competencia con esa ciencia inmediatamente universal que debería ser la ciencia del ser en cuanto ser. Este aspecto de la teología aristotélica ha sido complacientemente subrayado por los comentaristas griegos, que, al ser neoplatónicos, sentían la tentación de volver a hallar en Aristóles las concepciones de Platón, y por los comentaristas medievales, que se esforzaban por hallar en el Filósofo las líneas generales posibles de una teología creacionista. Hemos aprendido a desconfiar de las interpretaciones sugeridas por el celo platónico de los primeros y el

279 *De Coelo,* III, 7, 306 *a* 9. Cfr. también los textos citados en el § 1 del presente capítulo (pp. 307-311).

celo piadoso de los segundos [280]. Pero sigue siendo cierto que numerosas fórmulas aristotélicas, especialmente en el libro Λ de la *Metafísica,* evocan la ambición de la teología de ser ciencia de los principios, y hasta del único Principio. Así como el general es el principio del orden que reina en el ejército [281], igualmente lo suprasensible es el principio del orden que reina en lo sensible: «Si se quiere que no haya otros seres que los sensibles, entonces no habrá primer principio, ni orden, ni generación, ni movimiento celestes [282], sino que habrá principios de principios hasta el infinito, como vemos en los teólogos y en todos los físicos» [283]. Aristóteles quiere guardar distancias respecto a una filosofía que, como la de los malos teólogos que hacen nacer el mundo de la Noche y el Caos, se crea dispensada de investigar un primer Principio, o que, como la de los mecanicistas o Empédocles, hace derivar los elementos unos de otros mediante una especie de generación recíproca e infinita. En Platón encontrábamos una crítica análoga, y no cabe duda de que Aristóteles se pone al lado del platonismo en la lucha contra las interpretaciones materialistas o mecanicistas del mundo; sólo recurriendo a un principio trascendente podemos escapar al indefinido ascenso hacia los principios y los principios de los principios, al que están condenadas las cosmologías de la inmanencia. El ἀνάγκη στῆναι de Aristóteles es, desde este punto de vista, equivalente al δεῖ ἀναβῆναι de los filósofos neoplatónicos: la necesidad metodológica de la interrupción sólo se justifica, como vimos a propósito de la demostración del Primer Motor, si conduce a la afirmación metafísca de la trascendencia, única que evita la arbitrariedad en la elección del Principio; sólo nos sustraemos a la serie misma elevándonos por encima de ella. En el mismo texto del final del libro Λ, Aristóteles va incluso más lejos: contra la disidencia espeusipiana, que multiplicaba los principios tantas veces como géneros de realidades hay que explicar, suscribe la posición platónica ortodoxa de la unidad: «No está bien que manden muchos; ¡que uno solo sea el jefe!» [284].

280 Así, a propósito de la frase ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις (Λ, 7, 1072 *b* 14), donde φύσις nos parece significar el Cielo, y no el mundo sublunar (cfr. más arriba, § 2, pp. 336-337, n. 158).
281 Λ, 10, 1075 *a* 11-16.
282 Nótese que Aristóteles piensa aquí todavía, sobre todo, en el orden celeste: no se trata de los movimientos desordenados del mundo sublunar. No obstante, parece claro que la palabra «generación» alude a un fenómeno propio del mundo sublunar, pero considerado en su conjunto. Veremos más adelante cómo la sucesión cíclica de las generaciones es lo que hay de «inteligible» en el mundo sublunar.
283 Λ, 10, 1075 *b* 24.
284 1076 *a* 4 (verso de HOMERO, *Ilíada,* II, 204). Es la última línea del libro Λ. W. JAEGER ha subrayado con justicia la elocuencia no habitual de este pasaje y del libro en general, cuyas «frases grandiosas, que tendemos

Textos de este género, cuya elocuencia no debe disimular su carácter abstracto y programático, han podido hacer creer que Aristóteles profesaba efectivamente un sistema en que el mundo resultaría «deducido», «derivado», a través de un conveniente número de intermediarios, del Primer Principio. Esta interpretación ha sido sostenida recientemente por el P. Owens y P. Merlan. Pero el padre Owens, buscando en vano los pasajes donde habría de estar descrita, de otro modo que en la forma muy general del libro Λ, esa relación de causalidad entre Dios y el mundo, se ve obligado a admitir que hemos perdido la parte de la *Metafísica* de Aristóteles donde debía tratarse de ella [285]. En cuanto a Merlan, ve en el aristotelismo un *Ableitungssystem* [286], pero, creyendo sin duda que el alemán es aquí más claro que el inglés, se abstiene de dar un nombre más preciso a esa *Ableitung*. Deducción, derivación, emanación: hay vacilación entre esos términos, sin que ninguno parezca satisfacer a Merlan, que los emplea alternativamente. En realidad, Merlan piensa sobre todo en el neoplatonismo, del que Aristóteles sería, según él, un precursor, al mismo tiempo que los otros filósofos de la Academia. Pero debe notarse que las indicaciones más precisas que su libro proporciona sobre los orígenes del emanatismo neoplatónico afectan menos al propio Aristóteles que a los textos en que éste expone las teorías de Jenócrates, y sobre todo de Espeusipo [287]. Po-

aún hoy a pronunciar en alta voz», contrastan con el estilo de las «investigaciones escolares» que progresan laboriosamente a través de «cuestiones de detalle» (*Aristóteles,* p. 228). Para la crítica del pluralismo de Espeusipo, cfr. Z, 2, 1028 *b* 21-24; N, 3, 1090 *b* 19; *De part. animal.*, III, 4, 665 *b* 14; Teofrasto, *Met.*, 1, 4, *a* 13-16. El verso de Homero que cierra «triunfalmente» el libro Λ (Jaeger, *Aristóteles,* p. 236) va expresamente dirigido contra Espeusipo, y no, como pretende Jaeger, contra la doctrina platónica de los dos principios (material y formal): creemos por el contrario que Aristóteles opone a Espeusipo la imagen auténticamente platónica (al menos, si entendemos por eso el platonismo de los diálogos) del monarca cuyo poder es universal por ser trascendente (cfr. los versos de Esquilo, *Los siete contra Tebas,* 2-3, citados en el *Eutidemo,* 291 *cd,* y nuestro comentario, al comienzo del capítulo anterior). Así pues, estamos menos seguros que W. Jaeger de la originalidad de la «grandiosa imagen del monarca» (p. 234), y tampoco de la idea que expresa: la de la «dominación universal del espíritu» (p. 236). Aunque en otros términos y con otras metáforas, el Platón de los diálogos asignaba el mismo papel a su Idea del Bien. W. Jaeger reconoce, por otra parte, el carácter platonizante de las concepciones teológicas del libro Λ (p. ej., 230).

[285] *The Doctrine of Being...*, pp. 289-298.

[286] *From Platonism to Neoplatonism,* pp. 167-168.

[287] Especialmente Λ, 10, 1075 *b* 37; Z, 2, 1028 *b* 21-27 (sucesivamente, Espeusipo y Jenócrates. Merlan insiste con razón en el verbo ἐπεκτείνειν en 1028 *b* 24); N, 3, 1090 *b* 19 (donde Ar. reprocha a Espeusipo no poder mostrar cómo lo sensible depende de la esfera precedente del ser); N, 3, 1090 *a* 32-35 (análogo reproche dirigido contra los pitagóricos); *De Coelo,* III, 1, 300 *a* 15.

demos inferir de ello que Aristóteles fue testigo interesado, y quizá también dirctamente afectado (puesto que estaba en juego su actitud respecto a sus antiguos condiscípulos), de un movimiento de pensamiento en el que se anuncia lo que será uno de los temas esenciales del neoplatonismo: no contentarse con oponer lo múltiple a lo uno, sino engendrar lo múltiple a partir de lo Uno. Pero eso no quiere decir que «la metafísica de Aristóteles sea estrictamente comparable a otros sistemas filosóficos de la Academia» [288], pues lo sorprendente, precisamente, es que Aristóteles adopte una actitud crítica por respecto a dichos sistemas. Merlan parece razonar así: si Aristóteles refuta tan áspera y minuciosamente los «sistemas de derivación» de sus antiguos compañeros de Academia, es porque tiene uno mejor que proponer; igualmente, si Aristóteles reprocha con vehemencia a la teoría platónica de las Ideas su impotencia para «engendrar» el mundo sensible, es porque él tiene su solución a ese problema. Aristóteles rechazaría las soluciones de Platón y los académicos, pero conservaría su problemática. En realidad, nada hay menos seguro que eso, pues también podría negar la legitimidad del proyecto que consiste en «engendrar» el mundo, el «deducir» lo que es. Incluso si no llega a eso, es preciso respetar en sus críticas el carácter «inmanente» que es sin duda el suyo [289], y que prohíbe extrapolar a partir de ellas lo que deba ser al posición propia de Aristóteles. Lo que él desea mostrar es que los platónicos son infieles a sus propios principios, o que no llevan a cabo su programa. El reproche dirigido contra las Ideas de no explicar, por ejemplo, el movimiento, no prueba que Aristóteles tenga esa ambición, sino que Platón sí la tenía al instituir las Ideas; más aún, que ésa es la única razón de ser de las Ideas y que, si no justifican su existencia mediante su utilidad, podemos pasarnos sin ellas. Nada es más característico, a este respecto, que la crítica que Aristóteles dirige contra la función cognitiva de la Idea. Las Ideas —como muestra siguiendo el *Parménides*— no permiten conocer el mundo; eso no significa que Aristóteles vaya a sustituir las Ideas platónicas por otra concepción de lo inteligible que cumpla mejor esa función, sino sólo que las Ideas no cumplen la suya, pues Platón las había postulado expresamente como condición de posibilidad de la ciencia, y así la teoría misma se destruye. Si lo inteligible aristotélico (que no debe confundirse con el universal) era aquello por lo que es conocido lo sensible, el Dios de Aristóteles conocería el mundo al conocer lo inteligible. Pero ya hemos visto que no hay nada de eso.

Es preferible, pues, dejarle a Espeusipo su teoría de la deriva-

[288] P. Merlan, *op. cit.*, p. 194.

[289] Este carácter ha sido bien elucidado, a propósito del περὶ ἰδεῶν, por P. Wilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre.*

ción que conduciría al absurdo de que el principio, fuente de todo ser, debe ser él mismo no-ser [290], viniendo así el ser del no-ser. Para Aristóteles, en efecto, no se puede engendrar el ser en su totalidad, pues ¿a partir de qué se le engendraría, salvo del no-ser? Sólo hay generación intramundana, como lo prueban los diferentes usos, analizados por Aristóteles en el libro Δ, de la preposición ἐκ [291]. La noción misma de *principio* (ἀρχή), que se refiere a analogías cósmicas (el comienzo) o humanas (el gobierno), parece no tener más uso que el inmanente [292]. En cuanto a la noción de *causa,* se refiere de un modo aún más claro al fenómeno fundamental del movimiento, no siendo nunca lo que Aristóteles llama causa del movimiento más que la causa de tal y cual movimiento, y no la causa del movimiento en general. En un texto del libro Λ que ya hemos examinado [293], se interroga Aristóteles, ciertamente, sobre la causa de la diversidad en el mundo [294], es decir, de la generación y la corrupción. Esta causa —dice— no puede ser la misma que la de la constancia [295] o la uniformidad [296]. ¿Habrá que admitir, entonces, dos causas, una del orden y otra del desorden? Pero Aristóteles se cierra esta solución al criticar el dualismo de los principios (pues los contrarios tienen una materia común, que sería anterior a cada uno de ellos). Así pues, es preciso que las dos causas, la del orden y la del desorden, no sean principios en pie de igualdad, sino que la segunda esté subordinada a la primera; dicho de otro modo, que la causa del orden sea a la vez causa de la causa del desorden [297]. Los comentaristas han querido dar una significación cosmológica a esta tesis: la primera causa —dicen— es la esfera de las estrellas fijas o Primer Cielo; pero sería más exacto decir que lo es el Primer Motor, en cuanto que mueve el Primer Cielo, cuyo movimiento es la causa de la sucesión regular de los días y las noches. La segunda causa sería la eclíptica, que, al acercar más o menos el sol a la tierra, es la causa de la diversidad de las estaciones y, a través de ésta, de la generación y la corrupción. Comprendemos entonces por qué la segunda causa continúa siendo causada por la primera, pues hay una uniformidad en la diversidad —que se manifiesta en la sucesión regular de los años— y esta uniformidad depende de la primera causa, es decir, del Primer Motor. Pero sólo depende de ella por medio de un rodeo: el de la diversidad

290 Cfr. N, 5, 1092 *a* 11-15, y el comentario de MIGUEL DE EFESO (PS.-ALEJANDRO), 824, 18.
291 Λ, 24.
292 Cfr. los ejemplos dados en Λ, 1.
293 Cfr. § 2, p. 343, n. 185.
294 Λ, 6, 1072 *a* 17.
295 1072 *a* 9.
296 1072 *a* 17.
297 Resumimos aquí 1072 *a* 11-16.

de las estaciones, de la sucesión de la generación y de la muerte. Y lo que Aristóteles no explica al hablar de la causalidad de la primera causa sobre la segunda es la necesidad de aquel rodeo. Esta observación, que volveremos a hacer, nos permite comprender una situación que sólo es paradójica en apariencia: Aristóteles explica la uniformidad, no explica la diversidad; explica la eternidad, y no el movimiento; explica la repetición infinita de lo eterno, no explica por qué lo eterno necesita repetirse en el tiempo para esr lo que es fuera del tiempo; explica lo que hay de divino en el mundo considerado en su totalidad, pero no explica por qué hay un mundo. El error de Espeusipo estaba en querer sacar lo más de lo menos, lo perfecto de lo imperfecto, el Bien de lo Uno indeterminado, el acto de la potencia. Pero convertir a Dios en un mundo en gestación significaba volver a la Noche primitiva de los teólogos, e invertir los términos del problema: entre Dios y el mundo, la relación no es de lo menos a lo más, sino de lo más a lo menos, no de la potencia al acto, sino del acto a la potencia, no de la eternidad vacía a la temporalidad creadora, sino de la eternidad viva a la temporalidad «destructiva». La relación de Dios al mundo no es, por tanto, una relación de creación o de emanación, sino de degradación. El Dios de Aristóteles no es todavía el «más allá del ser» de los neoplotónicos: es simplemente ser. El mundo es quien, por relación a él, es un ser menor. La diferencia entre Dios, que es, y el mundo, que tiende a ser, es del orden del no-ser; ahora bien, el no-ser no se deduce. La degradación se hace constar; puede remontarse, como veremos; pero no se explica.

Así se comprenden mejor los obstáculos que Aristóteles encuentra y los aprietos en que se pone cuando, por la fuerza de la tradición, aplica a su Dios trascendente el vocabulario platónico del principio. El principio, como vimos, se entiende en tres sentidos: principio del ser, principio del movimiento, principo del conocer. Ahora bien, sería fácil mostrar que el Dios de Aristóteles no es principio ni en el primer sentido ni en el tercero, puesto que no crea el mundo y que, al no conocerlo, no puede ser aquello a partir de lo cual el mundo es conocido. Pero ¿es verdaderamente principio del movimiento? Por «principio del movimiento», Aristóteles entiende constantemente la causa eficiente [298]. Ahora bien, su Dios no mueve el mundo al modo de una causa eficiente: no mueve por contacto, mecánicamente, a la manera del *Deus ex machina* de los escenógrafos de la tragedia [299]. Se dirá que mueve como objeto de amor, como causa final. Ese es, sin disputa, el descubrimiento genial de Aristóteles, cuyo mérito se atribuye con justo título en el libro Λ de la *Metafí-*

298 Cfr. Δ, 1, 1012 *b* 34-35.
299 A, 4, 985 *a* 17 (donde Ar. critica la concepción de Anaxágoras).

sica. Pero invocar el amor o el fin es, como hemos visto, todo lo contrario de una explicación; por haber creído que sí lo era la invocación de la finalidad, los autores agustinianos de la Edad Media le plantearán a Aristóteles cuestiones cuyo carácter absurdo testimonia menos contra Aristóteles que contra la interpretación que daban de él: ¿por qué —preguntaba Guillermo de Auvergne— el amor de la primera esfera se traduce, en los seres del mundo sublunar, por un «vértigo» de rotación? ¿Por qué el mundo, semejante al asno que gira incansablemente en torno al pozo, gira eternamente alrededor del amado, en lugar de precipitarse hacia él? [300]. Estas cuestiones se le planteaban, en efecto, a una interpretación mecanicista y causal del pensamiento de Aristóteles. Pero su pensamiento no era ése. Si nos instalamos en Dios como en un principio, el mundo será por siempre imprevisible. Al contrario, si partimos del mundo, descubriremos lo divino como finalidad oculta de los fenómenos sublunares. El ser no explica el ser menor, como tampoco el ser del amado explica el deseo que inspira, pues el deseo pertenece al orden de la carencia, de la negatividad; pero el menor ser tiende hacia el ser, como el amante tiende hacia el amado, y entonces aparecerá el ser amado, no como la causa, sino como el principio regulador de los movimientos aparentemente desordenados que provoca. El Dios trascendente de Aristóteles mueve como ideal de un movimiento que no tanto tiende a ir hacia él (pues es inaccesible) como a imitarlo con los medios de que dispone. El Dios de Aristóteles no crea; deja ser. No ha podido impedir que el mundo sea; tampoco puede impedir que el mundo, que es un menor ser, tienda hacia él, que es ser. Aristóteles sustituye la causalidad de la Idea, que rechaza, por una causalidad ideal, con el nombre de causalidad final, que tiene por función explicar no tanto lo que las cosas son como lo que deberían ser. El fin es, por definición, trascendente a aquello cuyo fin es (si no fuera así, sería inútil ir hacia él); pero, si bien hay fines parciales que pueden ser alcanzados y en los que se suprime el proceso que tiende hacia ellos (así, la guerra se suprime con la paz, que es su fin, como el trabajo se suprime en el ocio), el fin absolutamente trascendente que es lo divino no puede ser sino el término de una aproximación infinita. Pues si fuera alcanzado, no habría ya movimiento y el mundo sería Dios. El movimiento es infinito porque el *jorismós* es radical, o mejor, la infinitud misma del movimiento traduce la radicalidad del *jorismós* (y por eso, de otra parte, el movimiento del Universo es circular y no rectilíneo, pues no hay movimiento rectilíneo infinito).

Eso vale tanto como decir que la explicación teleológica podrá tener éxito en el detalle, en el plano de los fenómenos intramundanos, pero será necesariamente deficiente en el conjunto. La Naturaleza o Dios no hacen nada en vano, dice a menudo Aristóteles; pero a veces también corrige esta fórmula optimista haciendo constar que la naturaleza no puede todo lo que quiere [301]. Podría escribirse todo un capítulo acerca de los fracasos de la naturaleza, es decir —si damos a la palabra φύσις el sentido teológico que desde luego parece tener cuando Aristóteles habla de la Naturaleza en general— sobre los «fracasos» de Dios. Pero estos fracasos son, en cierto sentido, necesarios; pues si no son necesarios por relación a Dios, lo son por relación al mundo; como Aristóteles dice en una fórmula de cuya paradoja parece haberse dado perfecta cuenta, son «necesarios por accidente» [302]. En efecto, el accidente es necesario desde el punto de vista del conjunto, pues si no hubiera accidentes en el mundo, el mundo no sería lo que es. La contingencia es esencial al mundo: entra en su constitución y, por ello, en su definición. Los estoicos serán coherentes consigo mismos cuando, rechazando la contingencia, hagan del mundo un Dios. Para Aristóteles, al contrario, la contingencia del mundo revela su separación respecto a Dios, y la impotencia de Dios es, paradójicamente, la garantía de su separación respecto al mundo. Aristóteles no ha escogido, como a veces se ha creído, la inteligibilidad contra la separación, sino la separación contra la inteligibilidad. Lo que ha podido inducir a error a muchos intérpretes es que esa selección no fue nunca claramente formulada, y quizá ni siquiera asumida por Aristóteles. Aristóteles no parte de la contingencia; se encuentra con ella bajo el aspecto del fracaso, pero ese fracaso no es tanto el de la explicación o la «derivación» [303] como el de lo inteligible mismo. La paradoja de la finalidad es que

300 Citado por A. Bremond, *Le dilemme aristotélicien*, p. 198, n. 1.

301 *Pol.*, I, 6, 1255 *b* 2-3: Ἡ δὲ φύσις βούλεται μὲν τοῦτο ποιεῖν, πολλάκις μέντοι οὐ δύναται.

302 *Gen. animal.*, IV, 3, 767 *b* 13: «la monstruosidad no es necesaria por relación a la causa que se da en vista de un fin (= la causalidad final considerada desde el punto de vista del sujeto), ni por relación a la causalidad del fin, sino que es necesaria por accidente». Sobre el doble sentido de τὸ οὗ ἕνεκα, que designa unas veces el sujeto para quien es el fin, y otras veces el fin mismo, cfr. Λ, 7, 1072 *b* 1 ss.

303 En el límite, podría aplicarse al aristotelismo lo que Merlan dice del platonismo, a saber, que está incluida en él la «posibilidad» de un sistema derivativo *(Ableitungssystem)* (pp. 167-168): de hecho, los neoplatónicos podrán utilizar literalmente muchas fórmulas de Aristóteles, extrayendo de ellas un sistema emanatista. Pero nosotros nos oponemos a ese método de historia de la filosofía consistente en fijarse sólo en las *posibilidades* de una filosofía, sin preguntarse por qué esas posibilidades no se han realizado. Aristóteles quizá *quiso* construir un sistema en que el mundo se dedujera de Dios como la consecuencia del principio. Pero lo esencial es que no hizo tal sistema. No ver en una filosofía más que sus posibilidades es ignorar la significación *filosófica* de los obstáculos y, finalmente, de los fracasos, para ver sólo en ella los accidentes individuales de la investigación.

tiende a suprimir la separación entre el fin y aquello cuyo fin es, entre la perfección y lo imperfecto, que es sin embargo la condición de su ejercicio; si queremos entender que no se destruya al consumarse, hay que admitir que esa consumación nunca es total, que conlleva una parte irremediable de «impotencia». Aristóteles describe frecuentemente esa parte, especialmente en sus obras biológicas. Su extensión probaría por sí sola que dicha impotencia es constitutiva del mundo tal como lo conocemos, y quizá de todo mundo concebible. Ciertamente, los fracasos de la naturaleza se manifiestan primero en los monstruos [304], y podríamos concebir un mundo sin monstruos. Pero ya se concebiría más difícilmente el mundo sin hembras, que sin embargo sería más perfecto, si es cierto que las hembras son sólo machos impotentes [305], seres vivos incapaces de realizar plenamente su forma, porque la materia no ha sido en ellos suficientemente «dominada por el principio demiúrgico» [306]. ¡Venturoso fracaso de la Naturaleza, que da a la naturaleza ocasión y medio de perpetuarse! Un mundo sin fracaso sería un mundo en que el hombre, «el más natural de todos los animales» [307], estaría solo consigo mismo, pues la naturaleza habría podido prescindir de esos esbozos, y «abortos», y «enanos», que son los demás animales, en su conformidad cada vez menos imperfecta con las intenciones de la naturaleza [308]. Un mundo sin fracasos sería un mundo donde el ser sería todo lo que puede ser, donde no habría materia, ni potencia, ni movimiento, ni multiplicidad; semejante mundo se identificaría con su principio: acto puro, inmaterial, inmóvil y único como él, sería, a fin de cuentas, indiscernible de él. Los neoplatónicos, partiendo de que el principio de todo lo que es debe ser distinto de lo que es, inferirán que el principio está más allá del ser y, por tanto, que es no-ser. Aristóteles, por el contrario, parte del hecho de que el principio es ser para concluir que lo que de él deriva, o mejor, lo que hacia él tiende, conlleva una parte de no-ser; «la naturaleza tiende siempre hacia lo mejor, y es mejor ser que no-ser..., pero el ser no puede pertenecer a todas las cosas, porque están demasiado alejadas de su principio» [309]. Es propio del principio no realizarse nunca enteramente en aquello cuyo principio es, y por eso Aristóteles lo considera como el término nunca alcanzado de una ascensión, y no como el punto de partida de

304 *Gen. animal.*, IV, 3, 767 *b* 13; 4, 770 *b* 9 ss.
305 θῆλυ δὲ ἡ ἀδυνατεῖ (*Gen. animal.*, IV, 1, 766 *a* 13; cfr. 3, 768 *a* 5; II, 3, 737 *a* 27).
306 Μὴ κρατούμενον ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦντος (*Ibid.*, IV, 1, 766 *a* 13). Cfr. IV, 4, 770 *b* 9 ss.
307 *De incessu animalium*, 4, 706 *a* 18; 706 *b* 10.
308 *Part. animal.*, IV, 10, 686 *b* 2-20; *Hist. animal.*, V, 1, 539 *a* 5; VIII, 1, 588 *a* 31; *De incessu animalium*, II, 710 *b* 9 ss.
309 *Gen. y corrup.*, II, 10, 336 *b* 28.

una procesión, el ideal de una búsqueda y no el fundamento de una deducción. Es una trivialidad decir (pero acaso hay que darle todo su sentido, y extraer todas sus consecuencias) que en Aristóteles no hay relación descendente de Dios al mundo, sino una relación ascendente del mundo a Dios, una relación que no es ni de principio a consecuencia, ni de modelo a copia, sino más bien de *imitación*, de aspiración a un ideal entrevisto.

* * *

Tendremos que estudiar los diversos aspectos de esta imitación ascendente, muy distinta de la imitación platónica, mediante la cual el mundo tiende hacia un ideal que no lo constituye y del cual es, en muchos sentidos, la negación. Pero la noción de imitación que acabamos de introducir va a permitirnos quizá iluminar las ambiguas relaciones entre teología y ontología, antes de ser iluminada por ellas. En primer lugar, va a permitirnos comprender, sin dejar de mantener la radical separación entre los objetos de las dos ciencias (de una parte, ser del mundo sublunar en su unidad, de otra, ser divino), la imbricación de hecho, en los textos aristotélicos, de las consideraciones ontológicas y teológicas. Tales imbricaciones, como hemos visto, han engañado a menudo a los comentaristas, que han concluido por olvidar la distinción entre ambas ciencias, pese a que el propio Aristóteles la afirma vigorosamente. Pero, a la inversa, W. Jaeger, al reaccionar contra esa tendencia de la exégesis tradicional e insistir, por el contrario, en la oposición de los dos puntos de vista, se ha impedido a sí mismo comprender por qué las perspectivas ontológica y teológica, aunque distintas en su principio, interferían constantemente en los escritos aristotélicos. De esas interferencias consideraremos dos ejemplos significativos: el del libro Γ y el del libro Λ.

El libro Γ empieza con una definición indiscutiblemente «ontológica» de la metafísica. La ciencia «buscada» se opone aquí claramente a las ciencias particulares, y su objeto —el ser en cuanto ser— a los géneros determinados del ser [310]. El hecho de que se le asigne inmediatamente a la ciencia del ser en cuanto ser el examen de los axiomas comunes, y de que el resto del libro esté consagrado, en efecto, a establecer dialécticamente el axioma más común de todos, el principio de contradicción [311], bastaría para confirmar que el libro Γ está todo él inspirado por la perspectitva que hemos llamado «ontológica». Pero no ha dejado de observarse que la unidad de pensamiento y estilo de este libro, que es sin duda uno de los más

310 Cfr. W. Jaeger, *Aristoteles*, p. 224.
311 Cfr. 1.ª parte, cap. II, § 1, *ad fin.*

coherentes y mejor compuestos de la *Metafísica,* quedaba rota, al menos en tres ocasiones, por la intrusión de consideraciones teológicas que, a primera vista, parecen serle ajenas. Tal es el caso, en primer lugar, de Γ, 5, 1009 *a* 36-38. Aristóteles acaba de investigar la motivación de las doctrinas erróneas de Protágoras y los negadores del principio de contradicción. La consideración de las cosas sensibles, es decir, de las cosas en movimiento, es la que ha llevado a todos ellos a afirmar la existencia simultánea de los contrarios: al aparecer sucesivamente los contrarios en el devenir de la cosa, y al no poder el ser —por otra parte— provenir de la nada, han admitido que los contrarios preexistían en todas las cosas. Aristóteles propone entonces la solución de esta aporía: en virtud del método que más arriba hemos analizado, se trata de distinguir aquí entre dos sentidos del ser, el ser en acto y el ser en potencia, lo que nos autorizará a decir que los contrarios coexisten en potencia (y ello permite explicar el movimiento) pero que no pueden coexistir en acto (y ello permite salvar el principio de contradicción). Y entonces Aristóteles añade, de manera inesperada: «Pediremos además a estos filósofos que admitan también entre los seres alguna otra esencia a la que no pertenezca en modo alguno ni el movimiento ni la corrupción ni la generación» [312]. Así, cuando la aporía parecía completamente resuelta, en el plano mismo de lo sensible, mediante una distinción entre sentidos del ser, Aristóteles parece «completar» esa respuesta mediante la invocación de la existencia de lo suprasensible, que parece aquí tanto más superflua cuanto que se trata de resolver una «aporía suscitada por las cosas sensibles» [313], y que de ningún modo se ha mostrado qué relación guarda lo suprasensible, cuya existencia se pide admitir, con lo sensible, que se trata de explicar.

Un poco más adelante, Aristóteles parece volver a la misma idea, cuando, al buscar de nuevo la razón del «extravío» en el que han caído los filósofos ya mencionados, la sitúa en el hecho de «haber creído que los seres eran sólo los seres sensibles» [314]. Pero Aristóteles no hace ningún uso de la existencia de seres suprasensibles, implícitamente afirmada. Pues donde va a buscar y hallar la solución de las dificultades suscitadas por el movimiento es, de nuevo, en el plano del movimiento mismo. Si todo estuviera en movimiento, no habría verdades estables. Pero, en realidad, el movimiento supone cierta permanencia de lo que cambia; «lo que deja de ser conserva aún algo de aquello que ha dejado de ser, y lo que nace supone que algo de ello era antes» [315]. Volvemos a encontrar aquí, aunque de forma implícita, la distinción entre ser en acto y ser en potencia:

312 Γ, 5, 1009 *a* 36 ss.
313 1009 *a* 22.
314 1010 *a* 1.
315 1010 *a* 18.

cada momento del movimiento es en potencia el momento siguiente, y es en acto lo que el momento precedente era en potencia. El argumento que viene a continuación (los seres pueden cambiar de cantidad y conservar la misma forma, que es el único principio de conocimiento) [316], confirma que Aristóteles quiere fundar la posibilidad de un conocimiento verdadero precisamente en el plano del mundo sensible. Por ello, el asombro es mayor cuando vemos invocar poco después, como si se tratase de un argumento suplementario, la existencia de una naturaleza inmóvil ignorada por los filósofos movilistas: «Podemos dirigir otra crítica contra aquellos que profesan esta opinión, la verdad de las contradicciones: a saber, que extienden al universo entero (περὶ ὅλου τοῦ οὐρανοῦ) observaciones que sólo se refieren a las cosas sensibles, e incluso a un pequeño número de ellas. En efecto, la región de lo sensible que nos rodea es la única sujeta a corrupción y generación, pero ni siquiera es, por así decir, una parte del mundo [317], de manera que hubiera sido más justo absolver el mundo sensible en favor del mundo celeste, que condenar el mundo celeste a causa del mundo sensible» [318]. Una vez más, Aristóteles parece acumular aquí, coordinándolos torpemente mediante la vaga fórmula de enlace ἔτι δέ, argumentos que se excluyen; tras haber criticado las absurdas consecuencias que los filósofos movilistas extraen de un análisis insuficiente de los fenómenos sensibles, parece dar estado legal a dicho análisis, reprochándoles sólo extender al universo entero una consecuencia que sólo es válida para una de sus regiones.

Más extrañas aún son las últimas líneas del libro Γ. Tras haber ofrecido una refutación dialéctica a los negadores del principio de contradicción, Aristóteles pasa a emplear argumentos físicos, cuya misma brevedad no les permite añadir un complemento decisivo a la larga y sutil argumentación que ocupa la mayor parte del libro. Si queremos que haya proposiciones verdaderas, hay que rechazar que todo esté en movimiento. ¿Habrá que decir, entonces, que todo está en reposo? Pero entonces la consecuencia será que unas proposiciones serán eternamente verdaderas, y otras eternamente falsas, lo que viene contradicho por la existencia de verdaderas contingentes, y por la contingencia misma de quien articula una proposición verdadera. ¿Deberá decirse, entonces, que todas las cosas están, ya en reposo, ya en movimiento, y que no hay ninguna que esté eternamente en reposo? Pero Aristóteles rechaza esta consecuencia: «Pues

316 1010 *a* 24.
317 ARISTÓTELES juega aquí con los sentidos de la palabra οὐρανός (*De Coelo,* I, 9, 278 *b* 9-22): Universo en sentido amplio, y Cielo en sentido estricto. Lo sensible es, sí, una parte del universo, pero no del cielo.
318 Γ, 5, 1010 *a* 25-32.

hay una cosa que mueve eternamente las cosas movidas, y este primer motor es inmóvil»[319]. Con esta alusión a la existencia de un Primer Motor inmóvil concluye el libro Γ. P. Merlan, cuya tesis, como hemos visto, consistía en afirmar el carácter exclusivamente teológico de la metafísica aristotélica, no disimula aquí su satisfacción: «¡Extraño final para una *metaphysica generalis!* Estamos de nuevo en plena teología»[320]. De ahí concluye que el libro Γ, escandido por los dos «solemnes recuerdos», que hemos citado más arriba, de la existencia de lo suprasensible[321], y terminando con una alusión a la teoría del Primer Motor, es teológico de cabo a rabo.

Sin embargo, la realidad parece distinta. Lo que sorprende en los pasajes teológicos del libro Γ no es sólo su carácter alusivo, o quizá mejor programático, sino sobre todo su carácter de partes añadidas, mal empalmadas al contexto, de intervenciones que parecen, sin juego de palabras, caídas del cielo, en medio de esta dialéctica propiamente humana de la que ofrece el libro Γ, como hemos intentado mostrar, el episodio más fundamental y ejemplar[322]. Este aspecto parece no habérsele escapado a la propia tradición antigua, ya que, según el testimonio de Alejandro[323], las diez últimas líneas del libro faltaban en algunos de los manuscritos de los que se disponía en su tiempo. Según W. Jaeger, esta ausencia probaría la antigüedad de este texto: estas últimas líneas serían el vestigio de una primera redacción de inspiración teológica[324], que Aristóteles habría suprimido en una revisión ulterior, pero que los editores habrían encontrado en sus notas, y editado con el conjunto del texto[325]. Debemos confesar que esta explicación nos parece muy poco natural: más bien que en un pasaje reintroducido por ciertos editores, es más verosímil pensar en un texto despreciado por otros y que quizá ni figuraba en todas las versiones originales del curso de Aristóteles. De modo general, los tres pasajes teológicos del libro Γ dan mucho más la impresión de adiciones —que, por otra parte, pueden haber sido hechas por el propio Aristóteles— que de vestigios de una redacción anterior, de las que cabría esperar que al menos guardasen continuidad literal con el contexto. Por último, no se ha advertido suficientemente que las últimas líneas del libro Γ no son más que una remisión al libro VIII de la *Física,* donde Aristóteles se pregunta igualmente si todas las cosas están en reposo, o todas en movimiento, o todas están a veces en reposo y a veces en movimiento, concluyendo al fin que las tres hipótesis son erróneas, pues junto a cosas que están, ya en reposo, ya en movimiento, hay una que está eternamente en reposo, que es el Primer Motor[326]. Este cotejo permite precisar quizá el sentido de las adiciones de Aristóteles: no se trata de añadir un argumento teológico a unos argumentos dialécticos (pues hemos visto que, lejos de reforzarse, se excluyen), sino de abrir a la dialéctica una perspectiva, un horizonte teológico, del que Aristóteles se conforma por el momento con indicar la existencia, y cuya elucidación deja para más adelante. Los pasajes «teológicos» del libro Γ prueban sólo una cosa: que Aristóteles no admite, o ya no admite, «separación» absoluta entre los problemas dialécticos y los problemas teológicos; así como las aporías sofísticas sobre el lenguaje no dejaban de tener relación con la filosofía heraclítea del movimiento, igualmente la refutación de los negadores del principio de contradicción podía encontrar un imprevisto apoyo en esta teología de lo inmutable, que Aristóteles había elaborado por otras vías. Los *loci theologici* del libro Γ no son tanto vestigios de una teoría caducada como endejas de una elaboración futura, según la cual la perspectiva hasta entonces voluntariamente disyunta de la teología podría volver a desempeñar, conforme a modalidades muy distintas de las platónicas, su tradicional función de unidad.

¿Cuál debía ser el sentido de esta elaboración? Los textos del libro Γ siguen siendo mudos en este punto. En ellos, los puntos de vista ontológico y teológico están tan poco coordinados que, en el mismo momento en que Aristóteles parece cuidarse de «completarlos» uno por otro, siguen oponiéndose: puesto que aquí se trata de la posibilidad de un discurso verdadero, parece necesario escoger entre una concepción que funda la posibilidad de la verdad en la permanencia de lo que cambia, y otra que la funda en la única permanencia de lo que no cambia. La primera concepción hace inútil la segunda; pero la segunda hace inaplicable la primera: pues si lo inmutable es el único dominio en el que pueden enunciarse proposiciones verdaderas, ya no habrá verdad en el dominio de lo corruptible, a menos que se admita que lo suprasensible sea la verdad de lo sensible, lo cual Aristóteles no puede aceptar en virtud de su crítica al platonismo. Todo sucede como si Aristóteles, tras haberse afanado en mostrar, como Platón, que la teología no podía ser la ciencia del principio de las cosas sensibles, se esforzase por reanudar entre lo inmutable y lo corruptible el tenue brillo que su radical concepción de la separación había roto definitivamente. En el mo-

319 Γ, 8, 1012 *b* 30.
320 *From Platonism to Neoplatonism,* p. 139.
321 *Ibid.,* p. 140.
322 Cfr. 1.ª parte, cap. II, § 1.
323 341, 30.
324 Cuyo testimonio serían, según W. Jaeger, los capítulos 1-8 del libro K (*Aristóteles,* pp. 216-227). Pero ya hemos visto lo que había que pensar acerca de la autenticidad de esta parte del libro K (cfr. Introd., cap. I, pp. 41-44).
325 *Aristóteles,* p. 221.

326 Cfr., sobre todo, *Fís.,* VIII, 3, 254 *a* 33-*b* 6, donde, antes de emprender la demostración del Primer Motor, Aristóteles resume la problemática de todo el libro.

mento en que la perspectiva de la teología parecía más lejana, y en que el hombre, entregado a los únicos recursos de su discurso, parecía terminar, por la sola fuerza de la dialéctica, con los obstáculos puestos en su camino por la consideración de las cosas sensibles, Aristóteles nos recuerda, y se recuerda primero a sí mismo, que *también* (ἔτι) existe lo suprasensible, y que ahí está quizá, en último análisis (un análisis que deja, es cierto, para más adelante), la luz sin la cual el hombre no aclararía jamás las aporías, y algo así como el motor secreto de su dialéctica.

Esta misma conjunción de los puntos de vista ontológico y metafísico se encuentra en el libro Λ de la *Metafísica*. Si bien este libro conlleva, en su segunda parte, la única exposición de conjunto de la teología aristotélica, su primera parte está consagrada —como ha sido observado [327]— a la elucidación de problemas que competen directamente a la ontología: no basta en efecto, con W. Jaeger, ver en los capítulos 1 a 5 una preparación «física» de la exposición teológica de los capítulos 6 a 10. Se trata en ellos, sin duda, de las esencias sensibles y, más en particular, de las esencias corruptibles, pero no como punto de partida de una «ascensión» que llevaría a Aristóteles a la afirmación de un principio suprasensible, e inmóvil, del movimiento. Pues primero busca Aristóteles en el plano de lo sensible los principios mismos de lo sensible; tras recordar la doctrina, desarrollada en la *Física*, según la cual los principios del movimiento son tres —materia, forma y privación—, Aristóteles se pregunta si estos principios son diferentes o son los mismos para los distintos seres [238]. La continuación del texto muestra con más precisión que se trata de saber si los principios son o no idénticos para seres que pertenecen a géneros diferentes [329], o que competen a categorías diferentes [330]; dicho de otro modo, si unos principios obtenidos mediante el análisis de los fenómenos propios de una región del ser pueden aplicarse, de manera unívoca, al ser en su totalidad. Reconocemos aquí un problema que, precisamente porque no trata de un género determinado, sino que se interroga acerca de lo que es común a muchos géneros, e incluso a todos, no puede ser un problema atinente a una ciencia particular —la física—, sino a la ciencia del ser en cuanto ser. Más aún: se habrá visto en esta interrogación acerca de la unidad del ser o, mejor dicho, del discurso sobre el ser (puesto que lo que está más allá de todo género no puede suministrar prueba física alguna de su realidad, y sólo tiene existen-

[327] Cfr. D. Composta, «Studi aristotelici: il tema del libro XII della Metafisica», en *Sapienza*, X, 1957, pp. 71-90.
[328] Λ, 4, 1070 *a* 31.
[329] 5, 1071 *a* 26.
[330] 4, 1070 *a* 35.

cia inmediata en el discurso), el problema fundamental de la ontología. En cuanto a la solución que Aristóteles da aquí de este problema, sólo puede confirmar el carácter ontológico ya sugerido por los términos de la cuestión: los principios son comunes en un sentido y, en otro, no lo son; no son comunes en el sentido de la pertenencia a un mismo género, pero son comunes por analogía [331]. Aristóteles no se explica más adelante sobre esta solución, cuyo principio parece considerar como ya conocido, pero sabemos, por la aplicación que en otro lugar hace Aristóteles de esta noción al Bien [332] y a los principios comunes de las diferentes ciencias [333], que se trata de afirmar, con ella, una identidad no de términos, sino de relaciones: en este caso, de relaciones entre los diferentes sentidos del ser o categorías; así, la materia o la causa eficiente de la cantidad son a la cantidad como la materia o la causa eficiente de la esencia son a la esencia [334] Volvemos a hallar aquí lo que ya se nos había aparecido como resultado fundamental de la ontología aristotélica: la unidad del discurso sobre el ser es una unidad sólo analógica, es decir, una unidad de relación, que confirma —más que disipa— la ambigüedad fundamental del ser. Desde este punto de vista, no puede decirse que la primera parte, «ontológica», del libro Λ, prepare la segunda parte, «teológica», del mismo libro, pues la segunda parte buscará también la unidad del ser: sólo que en vez de buscarla en la unidad de un discurso inmanente al mundo sensible, la buscará y la encontrará en la existencia de una realidad suprasensible. Por un lado, Aristóteles situaba la unidad en principios primeros por ser universales; por otro, la situará en un principio universal por ser primero. Lejos de completarse, ambas partes, ontológica y teológica, del libro Λ, aportan dos respuestas enfrentadas a un mismo problema, el de la unidad. Respuestas enfrentadas, porque la primera parece hacer inútil la segunda y la segunda parece hacer inaplicable la primera, exactamente como, en el libro Γ, la digresión teológica parecía destruir la argumentación dialéctica que, por su parte, hacía superflua a la primera.

Esta falta de coordinación entre los puntos de vista ontológico y teológico sería aquí tanto más grave por cuanto el libro Λ aparece como una exposición de conjunto de la filosofía aristotélica, y por tanto los dos puntos de vista no están reunidos aquí como consecuencia de una compilación desordenada, según había creído Bonitz [335]. De hecho, Aristóteles se ha preocupado, en la articulación de sus dos partes, por señalar la unidad del libro: tras haber anun-

[331] 4, 1070 *b* 18, 25; 1071 *a* 4, 26-27, 33.
[332] *Et. Nic.*, I, 4, 1096 *b* 28. Cfr. 1.ª parte, cap. II, § 3, p. 195 ss.
[333] *Anal. post.*, I, 10, 76 *a* 38; 11, 77 *a* 26-31.
[334] Cfr. Λ, 5, 1071 *a* 30.
[335] *Metaf.*, II, p. 23.

ciado que había tres especies de esencia —la esencia sensible corruptible, la esencia sensible eterna y la esencia inmóvil [336]—, y consagrar la primera parte del libro al estudio de los «principios de las cosas sensibles» y de su unidad [337], anuncia para la segunda parte la investigación referida a la esencia inmóvil [338]. En realidad, este plan no es satisfactorio, primero porque Aristóteles no ha dicho nada de esa especie intermedia de seres que son los seres sensibles eternos, y luego —y sobre todo— porque la segunda parte trata tanto como la primera del principio de las cosas sensibles [339] y de su unidad [340]. Pero, más que en la transición explícita y un poco artificial que parece yuxtaponer ontología y teología como ciencia de lo sensible y ciencia de lo divino [341], debe buscarse la presencia oscura de la perspectiva teológica en el moviviento mismo de la investigación ontológica de la primera parte.

Lo que es cierto del libro Γ lo es más aún de la primera parte del libro Λ: la continuidad del proceso de investigación parece interrumpida en varias ocasiones por la irrupción de afirmaciones teológicas que parecen carecer de relación con el contexto. Así, tras haber recordado la teoría de los tres principios —materia, forma, privación— que se convierten en cuatro si, como ocurre con los seres artificiales, distinguimos causa formal y causa eficiente, Aristóteles concluye: «Además, aparte de estos principios (παρὰ ταῦτα) hay, como lo primero de todos los seres, lo que los mueve a todos» [342]. Una vez más, esta frase insólita, introducida por la vaga conjunción ἔτι, tiene todo el aspecto de una interpolación. De nada sirve cotejar, como hace Christ, esta frase con las líneas 1071 *a* 14-18, donde Aristóteles muestra que toda generación natural, como la del hombre por el hombre, exige, además de la materia, la forma y la privación de la forma, la moción de una causa trascendente a ellas (παρὰ ταῦτα), que es la acción conjugada del sol y de la eclíptica. En efecto, el sol y la eclíptica aún no son el Primer Motor, al que

336 Λ, 1, 1069 *a* 30 ss.
337 5, 1071 *b* 1.
338 1071 *b* 5.
339 Cfr. Λ, 10: se trata de explicar la *generación* (1075 *b* 16), el *movimiento* (1075 *b* 28), la *extensión* y la *continuidad* (1075 *b* 29).
340 Cfr. 1075 *b* 38: se trata de saber si el Universo es una «serie de episodios», es decir, «una sucesión infinita de esencias y de principios diferentes para cada esencia». Es justamente el problema que Aristóteles parecía haber resuelto ya en la primera parte, recurriendo a la analogía.
341 Esta transición parece haber engañado a W. Jaeger, quien infiere de ella que la primera parte del libro no es ni teológica ni *ontológica* (no habiendo aparecido aún, según él, la idea de ontología en Aristóteles), sino sólo *física* (pp. 229-230). En realidad, hemos visto que la cuestión debatida en la primera parte, la de la comunidad de los principios, es la cuestión fundamental de la ontología, que no conoce otra igual.
342 Λ, 4, 1070 *b* 34.

alude claramente el final del capítulo 4. Ciertamente, el sol y la eclíptica están entre los primeros móviles, las «esencias sensibles eternas», y su causalidad es trascendente a las causas intramundanas. Pero la frase teológica del final del capítulo 4 parece ir más lejos aún: más allá de los principios y de las causas que distinguen al arte o la palabra humanas sobre la naturaleza sublunar, hay un principio más fundamental, que no es una causa entre otras, sino que su moción parece más allá de toda causalidad, o al menos más allá de todas las distinciones humanas acerca de la causalidad. En este sentido, pero en éste sólo, puede decirse *a fortiori* del Primer Motor lo que Aristóteles dice más adelante del sol y de la eclíptica: no son ni materia, ni forma, ni privación; pero el vocabulario de la causa eficiente tampoco sería adecuado [343], y ha de notarse que Aristóteles no hace aquí mención alguna de ese otro tipo de causalidad que sería la causalidad final. El carácter negativo de estos pasajes confirma el carácter indirectamente teológico del segundo, y directamente teológico del primero; los análisis humanos acerca de la causalidad de los principios son inadecuados cuando se trata de definir o describir la causalidad de lo divino. La frase del final del capítulo 4 tiene, pues, el sentido de una reserva, que dejaría abierto un campo que el discurso humano no puede explorar.

Pero este sentido no parece ser el único: la partícula ἔτι, a pesar de su vaguedad, parece sugerir al menos la idea de una gradación. No hay que olvidar que el problema debatido es el de la unidad de los principios: Aristóteles acaba de reconocer que la causalidad de la naturaleza —menos aún la del arte— no es simple, ya que es a la vez material, formal, privativa y eficiente. Pero hay un dominio donde la unidad que el discurso del hombre busca está dada inmediatamente: el del ser divino. Lo que se había presentado como una reserva puede ser ahora vuelto a sentir como un recurso. Nuestro discurso es impotente para hablar de lo divino, pero ello se debe a que la simplicidad de lo divino repugna a las disociaciones de nuestro discurso. Más aún: lo divino sigue siendo el «primero de los seres», y es incluso —aunque su moción nos sea oscura— el primer motor; siendo así, la unidad subsistente en él ¿no sería el motor oculto de la investigación humana acerca de la unidad? La unidad originaria de lo divino, ¿no sería el modelo, el ejemplo, intuitivamente contemplado en el Cielo, de la unidad derivada que buscamos y que no verificamos, en el plano de nuestro lenguaje, más que mediante el laborioso rodeo de la analogía?

De hecho, y desde la primera parte «ontológica» del libro Λ, Aristóteles siente siempre la tentación de dar una doble respuesta a la cuestión de la unidad de los principios: «Los principios son

343 Cfr. más arriba, § 2, especialmente p. 343 ss.

idénticos o guardan entre sí una relación de analogía, primero en el sentido de que materia, forma, privación son comunes; segundo, en el sentido de que las causas de las esencias pueden ser consideradas como las causas de todas las cosas, porque todo queda suprimido si ellas se suprimen» [344]. A la unidad horizontal que la elaboración dialéctica de los principios comunes se esfuerza indefinidamente por instituir, Aristóteles le yuxtapone una unidad vertical, jerárquica, que alcanza la universalidad a través de la primacía. Aristóteles anunciaba ya esta segunda solución al comienzo del libro Λ, cuando consideraba la hipótesis de que el mundo no fuese una totalidad uniforme, sino una serie, y observaba que, en ambos casos, la categoría de la esencia ocuparía el primer puesto [345]. No ha hecho falta más para que la mayoría de los intérpretes, descubriendo aquí temas platónicos como lo hacían los comentaristas griegos, hayan creído ver en estos textos la solución teológica del problema *ontológico* de la unidad: lo que provoca la unidad del ser es la primacía de la esencia; si la esencia es el principio, quien conozca el principio conocerá todo lo demás; el ser en cuanto ser no es otra cosa que el ser propiamente dicho, es decir, el ser de la esencia; lo demás, es decir, las otras categorías, sólo es ser por participación en la categoría primera de la esencia; finalmente, el ser es analógico porque la esencia es primera. Estas tesis son claras y sencillas; como permitían reducir a unidad al aristotelismo, es comprensible que hayan seducido a los comentaristas y que la exégesis aristotélica se haya satisfecho con ellas durante siglos. Reducir el aristotelismo a estas tesis, sin embargo, era ignorar su originalidad, y sacrificar su unidad oculta a una unidad superficial: pues, a fin de cuentas, si Aristóteles no daba a la primacía de la esencia otro sentido que el que daba Platón a la primacía de la Idea —y, en particular, de la Idea de Bien—, si la analogía aristotélica no significa cosa distinta de la participación platónica, no se ve por qué Aristóteles tendría que poner tanta pasión, ni gastar tanto tiempo y esfuerzos, en la crítica del platonismo. Nuestros análisis anteriores nos han enseñado a desconfiar de las simplificaciones; la esencia es la primera de las categorías, pero Aristóteles no describe nunca esta primacía como relación de principio a consecuencia; el comienzo del libro Λ no dice otra cosa: sea el mundo un todo o una serie, la esencia es la primera en ambos casos, pero no en el mismo sentido; no es lo mismo ser la esencia de una totalidad, en todas cuyas partes vuelve a estar la esencia, que ser el primer término de una serie donde cada término es la degradación del anterior. Hemos visto también que la unidad analógica era cosa muy distinta de la unidad de participación en un mismo

[344] Λ, 5, 1071 *a* 33-35.
[345] Λ, 1, 1069 *a* 20.

principio; en este sentido, lejos de completarse las dos soluciones que Aristóteles sugiere al final del capítulo 5, se excluyen, pues la primera hace inútil la segunda, o, mejor dicho, sólo es necesaria por la ausencia de la segunda; si las causas de las esencias fuesen verdaderamente las causas de los otros seres, podríamos ahorrarnos la analogía [346].

En el mismo momento en que reconocemos, junto con la mayor parte de los intérpretes —y sólo en contra de las disociaciones útiles, pero excesivas, de W. Jaeger—, la presencia de la perspectiva teológica en el corazón mismo de la problemática ontológica, importa notar qué insólita sigue siendo esa presencia, y cómo rompe la continuidad de la investigación mucho más de lo que la perfecciona. Sin embargo, una palabra va a permitirnos restablecer el equilibrio, a la vez que reintroducimos la distinción: «Los principios son los mismos o están en relación de analogía... porque las causas de las esencias son *como* (ὡς) las causas de todas las cosas» [347]. Aristóteles no puede haber querido decir que las causas de la esencia son las causas de la relación o de la cantidad, pues la teoría de la analogía implica precisamente que estas causas son tan diferentes como lo son entre sí la esencia, la relación, la cantidad... No puede haber querido decir, entonces, más que esto: el discurso humano debe proceder *como* si las causas de las esencias fuesen las causas de todas las cosas, como si el mundo fuese un todo bien ordenado y no una serie rapsódica, como si todas las cosas pudiesen ser reducidas a las primeras de ellas, es decir, a las esencias, y a la primera de las esencias, como a su Principio. Pero este *como si,* que los comentaristas han ignorado, introduce la distinción capital entre la realidad de una relación inteligible y el imposible ideal de un mundo que hubiera recobrado su unidad: ideal que, no obstante, lo es, y que debe seguir siendo, en el seno mismo de la dispersión irremediable, el principio regulador de la investigación y la acción humanas. Entonces adquiere todo su sentido, en su extremada concisión, el final de la misma frase: «Los principios son los mismos o están en una relación de analogía... porque además el primero está en su realización (ἔτι τὸ πρῶτον ἐντελεχείᾳ)» [348]. El primero, es decir lo divino, se nos revela en el esplendor de su acabamiento: acto puro, si se quiere,

[346] Este punto ha sido bien subrayado de pasada por Ross en el breve comentario que da de este pasaje en su *Aristote* (trad. francesa, p. 246): «Aristóteles observa que, si abstraemos la causa primera, las cosas que pertenecen a géneros diferentes sólo analógicamente tienen las mismas causas.» La teoría de la causa primera y la de la analogía, que la tradición ha confundido a menudo, son tan poco idénticas que la última sólo tiene sentido como sustitutivo de la primera.
[347] Λ, 5, 1071 *a* 33.
[348] *Ibid.*, 1071 *a* 33-36.

pero a condición de no concebir el acto a la manera del resultado de las acciones humanas [349], esplendor puro de la presencia, que se revela al hombre en el espectáculo indefinidamente renovado del cielo estrellado. Es ese acabamiento entrevisto sin cesar, esa unidad no conquistada, sino originaria, que guía al hombre en la noche, lo «atrae» hacia él, como dice Aristóteles, obra de suerte que el imposible ideal sobreviva siempre, en el corazón del hombre, a sus inevitables fracasos. ¿Quién no ve que nuestra palabra *finalidad* es impotente para traducir esa relación? Nosotros tendemos hacia lo acabado (τὸ τέλειον) porque se nos impone primero a nosotros en el esplendor de su acabamiento; es un fin para nosotros porque es una realización, y no es que tendamos a realizarlo porque sea para nosotros un fin. El sentido psicológico de la palabra *fin,* ausente por lo demás de la palabra griega τέλος [350], es sólo una pálida consecuencia —a la cual se ha vinculado fuertemente, no obstante, la tradición— de lo que el vocablo significa: la perfección subsistente de aquello que está acabado, en todas sus partes y desde siempre. Para traducir la relación del hombre con esa perfección, es decir, el hecho de que sienta como un deber habitar en ella cuando sabe que está irremediablemente alejado de ella, preferimos, mejor que el vocabulario de la finalidad —cargado por la tradición de excesivos equívocos—, el de la imitación, la μίμησις,, mediante el cual Aristóteles designa con frecuencia esa relación fundamental que no pertenece tanto al orden del deseo como al de la llamada o vocación, y al que ninguna metáfora, ni aun psicológica, puede llegar a agotar.

Esa relación de imitación va a permitirnos entender las alusiones teológicas del libro Γ. Inoportunas, si se las considera como aportadoras de argumentos suplementarios a una investigación propiamente ontológica, adquieren todo su sentido si vemos en ellas la indicación, discreta por no explícita en el pensamiento de Aristóteles, de la perspectiva que orienta esa investigación. Sin duda, el principio de contradicción puede ser establecido mediante argumentos puramente dialécticos, como condición de posibilidad de un discurso unitario, y la teología no parece tener nada que ver con ello. Pero la unidad del discurso no se daría nunca por sí misma, más aún, nunca sería «buscada», si el discurso no fuera movido por el ideal de una unidad subsistente. Hay como una *patria* del discurso, que es la esfera en que el discurso sería inmediatamente unitario,

[349] Cfr. M. HEIDEGGER, *Essais et conférences,* pp. 14-15, 55. Cfr. no obstante nuestras reservas en el capítulo siguiente, nota 83.

[350] Cfr. la distinción estoica entre τέλος y σκόπος, donde el sentido de objetivo, proyecto, está reservado a este último término, designando más bien τέλος la estructura de la acción. Cfr. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps,* p. 146.

donde no habría necesidad de los equívocos auxilios de la dialéctica para mantenerse en una unidad amenazada sin cesar por la dispersión: la patria del discurso sería la esfera del ser uno, del ser que sólo tendría un sentido porque se nos daría en la univocidad de su presencia eterna. Ahora bien, dicha esfera existe, pues la entrevemos en el orden inmutable del Cielo, pendiente él mismo de una Presencia inmóvil. El discurso humano siempre está a punto de caer en la contradicción, porque las cosas de que habla, las cosas sensibles, son lo que no eran, no son lo que eran. Por el contrario, el ser divino, al ser inmutable, no es más que lo que es, pero también es todo lo que puede ser: mientras que las cosas físicas nunca son verdaderamente idénticas a sí mismas, la identidad subsistente del ser divino realiza inmediata y eminentemente la no-contradicción que el discurso humano experimenta como una difícil exigencia. Así se comprende que los negadores del principio de contradicción hayan sido los mismos que negaban la existencia de lo suprasensible y que, a la inversa, sólo las certidumbres teológicas puedan mantener y orientar el esfuerzo dialéctico de sus defensores.

Quizá de este modo se capten mejor, por último, las relaciones entre el ser en cuanto ser y el ser divino. No podemos contentarnos con el esquema que era sugerido en su literalidad por el sincretismo del comienzo del libro E: el ser en cuanto divino sería un aspecto particular, aunque el más eminente, del ser en cuanto ser. Pues vemos que aquí eminencia y particularidad se excluyen: su misma eminencia sitúa al ser divino en un plano donde el problema del ser en cuanto ser, es decir, del ser considerado a través de la unidad del discurso que hacemos sobre él, no se plantea, o ya no se plantea. W. Jaeger ha subrayado enérgicamente que la problemática aristotélica del ser en cuanto ser, a pesar de la universalidad de su proyecto explícito, se refería de hecho tan sólo al ser de lo sensible. Comprendemos ahora esa inesperada restricción del dominio del ser en cuanto ser; el ser divino, como hemos visto, es lo que es y sólo lo que es, o sea, un ser; no es esto y aquello; no conlleva partes, géneros; su nombre no tiene pluralidad de significaciones; por ello, hablar de ser en cuanto ser a propósito del ser divino, es decir, hablar de él en cuanto que es sólo ser, resulta una repetición inútil, y en la cual Aristóteles, efectivamente, no incurre. Por el contrario, el ser sensible no es sólo lo que es, o más bien no es en absoluto lo que es (pues aquí la abundancia del discurso no hace sino revelar una carencia del ser); el ser en cuanto ser es esto *y* aquello; no constituye un género en cuyo interior su significación sea unívoca, sino que «pertenece inmediatamente a una pluralidad de géneros»; en otras palabras, posee una multiplicidad irreducible de significaciones; por ello, se plantea el problema de saber qué es ese ser, no en cuanto cantidad, cualidad, relación, etc. (eso lo sabemos de sobra), sino en

cuanto que es ser, es decir, saber qué fundamenta, a través de la diversidad de sus acepciones, la legitimidad de su uso como nombre común. Podría decirse también que el problema del ser en cuanto ser no se plantea en el plano del ser divino, porque aquí ser divino y ser en cuanto ser coinciden; se plantea, al contrario, en el plano del ser sensible, porque lo sensible siempre se da bajo el modo de la particularidad, y el ser en cuanto ser, exigido por la coherencia de nuestro discurso, debe entonces buscarse más allá de dicha particularidad.

Comprendemos así la confusión tradicional, por lo demás apoyada en el texto apócrifo del libro K, entre el ser en cuanto ser y el ser divino. Ambos coinciden efectivamente en el plano del ser divino, pero esa coincidencia no nos enseña nada a propósito del mundo sublunar y, por tanto, no puede proporcionar una respuesta inmediata al problema de la ontología. Nos condenamos a no captar la originalidad del proceso investigador de Aristóteles si, dando por no existente su crítica al platonismo, le atribuimos esa idea de origen platónico según la cual el ser divino *es* la unidad del ser sensible, siendo entonces ese ser en cuanto ser que nuestro discurso acerca de lo sensible postula como condición de su coherencia. Pero, si bien lo divino no exhibe esa unidad que la ontología busca, no por ello deja de guiar a la ontología en su búsqueda; la unidad del ser divino, si bien no es el principio constituyente de lo sensible, sigue siendo el principio regulador de la investigación ontológica de la unidad. Todo el proceso de investigación de la ontología aristotélica apunta a reconstruir, mediante el espontáneo rodeo del lenguaje o a través de las mediaciones más doctas de la dialéctica, una unidad derivada que sea como el sustitutivo, en el mundo sublunar, de la unidad originaria de lo divino.

Esa sustitución y esa derivación serían, sin duda, imposibles, si lo sensible no fuese receptivo para con la unidad, si nada en ello reclamase, desde el seno mismo de la carencia, la perspectiva de la unidad. Una observación de Aristóteles, lanzada incidentalmente en la polémica contra la teoría de las Ideas, va a reanudar entre lo sensible y lo divino el hilo que su crítica de las Ideas parecía romper. «Aquello que es signo de la esencia en el mundo sensible es también signo de ella en el mundo inteligible»[351]. Los intérpretes se han planteado muchas veces el sentido de esta frase[352], preguntándose incluso si expresaba una crítica de Aristóteles o bien exponía el pensamiento de Platón. Es preciso señalar, no obstante, que la preocupación semántica que inspira esa observación es propiamente

[351] A, 9, 990 *b* 34. Esta fórmula parece proceder del περὶ ἰδεῶν; cfr. los desarrollos de ALEJANDRO, *In Met.*, pp. 83 ss., especialmente 91.
[352] Cfr. L. ROBIN, *La théorie platonicienne...*, p. 627. ss.

aristotélica, y, sobre todo, que será confirmada por el uso aristotélico de la palabra οὐσία en toda la obra de Aristóteles: οὐσία es una de esas raras palabras que Aristóteles emplea a la vez para hablar de las realidades sublunares y de la realidad divina, sin que nada indique que esa comunidad de denominación sea sólo metafórica o analógica. Hemos visto la ambigüedad que se ocultaba en la aplicación a lo divino del vocabulario de la vida o el trabajo humano, y cómo con eso sólo se conseguían aproximaciones. Aquí, por el contrario, puede hablarse sin reserva alguna de lo divino como una Esencia, mientras que podríamos preguntarnos, a la inversa, si los seres sensibles no son sólo esencias «en cierto modo» y por derivación. Contrariamente a la condición habitual del lenguaje humano, estamos aquí en presencia de una palabra cuya significación originaria no es humana, sino divina; no debemos, por tanto, vacilar en atribuir a Dios un vocabulario que no tendría sentido más que para nuestra experiencia sublunar; pues si decimos que los seres sensibles son esencias, con mayor razón debemos decir que lo es Dios. En efecto, ¿qué es la οὐσία? Si intentamos comprender la palabra independientemente de las implicaciones «sustancialistas» con que la ha cargado la tradición, οὐσία, substantivo formado sobre el participio del verbo εἶναι, sólo puede significar el acto de lo que es. Ahora bien: este acto no se nos da, no se nos *presenta* nunca con más fuerza que en la *presencia* de aquello que, en el Cielo, es eternamente lo que es. De la Esencia de Dios no hablamos por extrapolación a partir de la experiencia humana; sino que, al contrario, los seres sensibles podrán acceder a la dignidad de esencia en la medida en que imiten a su manera la Esencia de Dios.

Entonces, ¿qué significa, en el mundo sublunar, la palabra οὐσία? No otra cosa que el acto de lo que es, el acabamiento de lo que está dado en la realización de la presencia, o, con una palabra que ya hemos encontrado, la *entelequia*. Sólo que en el mundo sublunar ese acto nunca es puro, siempre está mezclado con la potencia, porque ningún ser del mundo sublunar es rigurosamente inmóvil. Al no ser inmóvil, es sólo objeto de un discurso múltiple, que trata de captar mediante un rodeo su huidiza unidad. Hemos visto que ese rodeo residía en la proposición, en el decir-de, el κατηγορεῖν, que es la estructura fundamental del discurso humano. Ahora bien, la posibilidad misma de la predicación implica que el ser tenga varios sentidos, o, dicho de otro modo, que la esencia no sea el único sentido del ser. Lo que vimos que era el error de los eleátas —haber creído que el ser significa tan sólo la esencia— sólo es un error en el plano del mundo sublunar; es, por el contrario, la verdad profunda de la teología. El ser divino sólo tiene un sentido: significa la esencia; en este sentido la unidad es en él originaria; en este sen-

tido, asimismo, es imposible acerca de él, en rigor, un discurso atributivo que no sea negativo. El ser del mundo sublunar, por el contrario, como sólo se puede hablar *de* él y no contemplarlo en la unidad de su presencia, conlleva varias significaciones o *categorías*, y por eso su unidad debe ser buscada sin cesar. Quizá captamos así mejor el vínculo entre tesis que el análisis había desunido: la inaplicabilidad de las categorías a lo divino, la imposibilidad humana de una teología que no sea negativa, no son sino consecuencias de la univocidad del ser de lo divino. A la inversa, la abundancia infinita del discurso humano, la obligación en que se ve —como habían presentido los megáricos— de escoger siempre entre la tautología y el circunloquio, o también, como muestra con más precisión Aristóteles, entre la generalidad limitada o la universalidad vacía, son la contrapartida de la limitación radical que afecta al ser del mundo sublunar y le impide ser plenamente un ser, o sea, no ser nada más que una esencia.

¿Ha de decirse, por ello, que la esencia se degrada y acaba por desaparecer en la multiplicidad que la materia impone a los seres del mundo sublunar? Esa sería la tentación del teologismo, que fue la de Parménides y Platón, y que negaría toda realidad a lo que no es, pura y simplemente, ser. Aristóteles hace constar, por el contrario, que la esencia sigue presente en el mundo sublunar, no sólo bajo la forma de imagen o reflejo, sino también en sí y para sí. En efecto: el mundo sublunar está lleno de estas presencias que, aun siendo evanescentes, no por ello dejan de perpetuarse en la especie o en el género, y que dan lugar a esas unidades de significación sin las cuales todo discurso inteligible sería imposible. Más aún, a fin de caracterizar esas esencias sublunares, Aristóteles recurre a la misma palabra con la que describía la separación platónica de las Ideas. Recientemente han sido descritas las etapas por las que pasó el término χωρισμός [353], que, significando primero la separación platónica de las Ideas por respecto a lo sensible, acabó por designar la subsistencia o, si se quiere, la sustancialidad de las cosas sensibles mismas. La separación de las Ideas se opone a la inmanencia de las Ideas en lo sensible; pero inmanencia (ἐνεῖναι, ἐνυπάρχειν) significa que una cosa es en otra, y, por tanto, que no se basta a sí misma, que tiene su centro fuera de sí misma, que no es en sí, sino sólo en otra cosa. Vista desde su oposición a la inmanencia, la separación se convierte en sinónimo de suficiencia, de subsistencia. Pero entonces advertimos que las Ideas platónicas responden doblemente mal a las exigencias de la separación: en primer lugar, porque no pueden

[353] Cfr. E. DE STRYCKER, «La notion aristotélicienne de séparation dans son application aux Idées de Platon», en «Autour d'Aristote», *Mélanges A. Mansion*, pp. 119-139.

ser separadas de lo sensible, cuya esencia son; y, además, porque no existen por sí mismas, sino que son universales que sólo tienen realidad en el discurso humano. Por el contrario, lo sensible está separado en el segundo sentido, en la medida en que el primero no se le aplica; si la esencia de lo sensible no está separada de lo sensible, lo sensible, teniendo su esencia en sí mismo, y no ya en otra cosa, será «separado» en el sentido en que separación significa subsistencia. Decir que las esencias sensibles están separadas, es decir que no necesitan lo inteligible para existir [354]; pero esta separación de lo sensible tiene como contrapartida, evidentemente, una «separación» correspondiente de lo divino, que no sólo está separado de lo sensible, sino que se basta a sí mismo, no conllevando carencia alguna, lo que Aristóteles declara con la expresión «ser por sí» [355]. Las esencias sensibles son, pues, como la esencia de lo divino, «separadas» o también «por sí».

De este modo se restablece, al margen esta vez de toda metáfora sobre la participación, la unión entre ser divino y ser sublunar; la esencia sensible, por su subsistencia —su separación— *imita* a la Esencia divina; es como la presencia de lo divino, o mejor, traduce la divinidad de toda presencia, de toda entelequia. Sólo que esta presencia nunca es total, esta entelequia nunca es pura. Una vez reconocido su común carácter de separación, hay que añadir que la esencia divina *es* el ser divino, mientras que la esencia sensible es sólo una categoría de nuestro discurso acerca del ser, es decir, un modo de la predicación entre otros. Lo sensible, en un sentido, es más que su esencia: es también cantidad, cualidad, relación, etc. Pero ese «más» es en realidad un «menos»: la reduplicación del discurso no revela sobreabundancia, sino deficiencia del ser; nunca se acaba de hablar del ser del mundo sublunar, porque nuestro discurso sobre él es siempre ambiguo. La unidad se convierte así en una tarea, pero una tarea que no es ya esta vez un ideal lejano, pues en el seno mismo de la dispersión aparece una unidad parcial, pero «separada», subsistente: la de la esencia. La esencia, no sólo en cuanto ser de lo divino, sino también en cuanto categoría de nuestro discurso sobre el ser, se define por su separación [356]; es la única categoría separada [357]; es la única cuya destrucción —comportándose en esto *como si* fuese un principio— lleva consigo la destrucción de

[354] Es «separado» aquello que no depende de otra cosa y de lo cual otras cosas dependen. Nótese que se trata de la definición misma del principio (cfr. Introd., pp. 52 ss. Decir que las esencias sensibles son «separatas» significa, por tanto, que lo sensible es fundamento de sí propio.

[355] Cfr. el análisis del καθ'αὑτό en Δ, 18, 1022 *a* 24-36, especialmente 1.35: διὸ τὸ κεχωρισμένον καθ'αὑτό.

[356] Z, 1, 1028 *a* 34; 3, 1029 *a* 28; 14, 1039 *a* 32.

[357] *Fís.*, I, 2, 185 *a* 31: Οὐθὲν γὰρ τῶν ἄλλων χωριστόν ἐστι παρὰ τὴν οὐσίαν.

todas las demás[358]. Así, la relación de imitación que «mueve» al mundo sublunar entero hacia lo divino va acompañada de una tensión igualmente imitativa en el interior mismo de nuestro discurso; las categorías que no son la esencia imitan a la esencia, del mismo modo que el mundo sublunar entero imita a la esencia divina. La perfección de lo esencial anima, como un ideal anhelado, el movimiento del discurso humano, que ocupa así su puesto —privilegiado— en el movimiento del Cosmos, a quien mueve, al modo en que lo hace un ser amado, la perfección de la Esencia.

De esta manera se aclara por fin el problema que planteábamos al comienzo de este capítulo. La problemática ontológica de la unidad no se opone ya a la problemática teológica de la separación. Si la separación comprometía la unidad del mundo y del ser —en Platón y, más aún, en Espeusipo—, en Aristóteles se convierte paradójicamente, y adoptando otro sentido, en el principio mismo de la unidad. Una cosa es tanto más «una» para Aristóteles cuanto más separada está, es decir, cuanto más subsistente y esencial es. La unidad no es ya una propiedad del todo, sino que está más o menos presente en cada cosa, y sólo está totalmente presentada en Dios. Aristóteles sustituye la problemática de la unidad de lo sensible *y* lo inteligible —cuyo error consistía en querer unificar dos dominios situados en dos planos diferentes y separados por la escisión constitutiva de nuestro mundo— por la perspectiva de una unidad que, perfectamente subsistente en Dios, se realiza en diferentes grados, y con los medios de que en cada caso dispone, en cada una de las regiones del ser. Unidad vertical y ya no horizontal, podríamos decir; no unidad de lo diverso, sino unidad que se unifica en lo diverso, o mejor, esfuerzo de lo diverso para igualarse a la unidad subsistente de Dios. Sólo hay unidad originaria en Dios: todas las demás unidades son derivadas, «imitadas». Pero, a la vez, es la unidad misma la que, inmediatamente realizada en Dios, «mueve» las indefinidas mediaciones de lo sensible; siendo atributo, o más bien esencia de Dios, es un ideal para el mundo, una tarea para el hombre, a quien Aristóteles propondrá, en la *Etica a Nicómaco,* que «se inmortalice», es decir, que se divinice, «tanto como le sea posible»[359]. En este movimiento de lo Uno, que suscita «imitaciones» en lo sensible en el mismo momento en que parece degradarse en ello, no podemos dejar de reconocer lo que los neoplatónicos llamarán conversión y procesión, al no estar ambas opuestas como «un retorno que anula un viaje de ida», sino como dos aspectos complementarios de lo que un intérprete contemporáneo ha llamado felizmente una «generación por exigencia»[360]. Pero hablar de generación por exigencia significa reconocer, y en Aristóteles más aún que en los neoplatónicos, que la generación acaso no estará nunca acabada porque la exigencia acaso no será nunca satisfecha; significa insistir, más de lo que lo harán los neoplatónicos, en la precariedad de esas relaciones. La degradación de lo Uno en lo diverso no es una mera astucia de lo Uno, la simple ocasión de una conversión. La separación, en Aristóteles, no es algo que al final va a ser necesariamente vencido: es riesgo, apertura, escisión que renace perpetuamente y que ningún esfuerzo finito puede superar. Así como el hombre se inmortaliza «en lo posible», igualmente el universo sólo se unifica «en lo posible», es decir, sin poder alcanzar nunca la unidad originaria de lo divino. El Dios de Aristóteles es un ideal, pero no más que un ideal; es un modelo imitable, pero porque es incapaz de realizarse él mismo. La noción aristotélica de una moción meramente «final» tiene como efecto, según vimos, transferir la iniciativa «eficiente» desde Dios al mundo y al hombre. Considerado por relación a nosotros, el Dios inmóvil de Aristóteles no es ya más que la unidad de nuestros esfuerzos; su trascendencia no tiene otro medio de manifestarse que el propio impulso inmanente que suscita en los seres subordinados. Se comprende que Aristóteles no consagre tanto tiempo a describir ese ideal lejano como a hablar de la distancia que nos separa de él y del esfuerzo que el mundo y el hombre hacen para recorrerla; se comprende que atienda menos a la unidad subsistente de lo divino que a los medios estrictamente sublunares de reemplazarla, y que la inspiración teológica, sin dejar de ser «motriz», ceda cada vez más el puesto a la investigación ontológica.

Por último, si bien es cierto que la teología es divina en un doble sentido —ciencia de Dios para Dios—, la ontología llega a ser en Aristóteles en sustitutivo humano de una teología imposible para nosotros. Para Dios no hay ontología, pues Dios no conoce el mundo y no tiene que preocuparse de las «imitaciones» que su ausencia hace necesarias y su contemplación posibles. Para el hombre, en rigor, no hay teología, pues es incapaz de remontarse por medio del discurso hasta el principio, y de hallar en su visión fugitiva del cielo el fundamento de una deducción del mundo. En este sentido, teología y ontología serían dos aspectos, divino y humano, de una misma ciencia: la de la unidad. La teología sería una ontología para Dios, y la ontología una teología para el hombre. Pero con decir eso no bastaría, pues ninguna mirada, ni siquiera la divina, podría abarcar la dispersión sublunar; lo que distingue aquí a la investigación ontológica de la unidad «deseada» por respecto al saber teológico de la unidad «originaria» no es una mera diferencia de punto de vista,

[358] *Categ.,* 5, 2 *b* 5; Λ, 5, 1071 *a* 36.
[359] *Et. Nic.,* X, 7, 1177 *b* 33.

[360] J. TROUILLARD, *La procession plotinienne,* París, 1955, p. 51.

una mera diferencia de confusión o claridad. No es que la ontología sea una visión confusa de la unidad, y la teología una visión clara de la dispersión. La escisión no es una mera apariencia de la que el saber daría buena cuenta. No es un efecto de la ignorancia, sino que expresa la realidad del mundo sublunar, esa realidad que es *movimiento.* Las relaciones entre teología y ontología encuentran al fin su articulación en el fenómeno fundamental del movimiento: la teología agotaría el campo de la ontología en un mundo en que no hubiese movimiento; la ontología sería la única «teología» posible en un mundo donde hubiese sólo movimiento.

CAPITULO II

FISICA Y ONTOLOGIA, O LA REALIDAD DE LA FILOSOFIA

> «Cuando una cosa está llegando a otra, ¿no es necesario que aún no esté en ella, mientras esté aún llegando, y que no esté completamente fuera, si en efecto está llegando ya?... No puede tratarse más que de una cosa que tenga partes, de las que una estará ya dentro, mientras que la otra estará fuera... Por consiguiente, lo uno no se mueve con ninguna especie de movimiento.»
>
> (PLATÓN, *Parménides,* 138 *d-a.*)

1. DEL MOVIMIENTO QUE DIVIDE

Al principio de la *Ennéada VI,* Plotino dirige contra la teoría aristotélica de las categorías un reproche que, si nuestros anteriores análisis son exactos, revela una profunda incomprensión de esa doctrina: «Las categorías de Aristóteles son incompletas, pues no atañen a los inteligibles»[1]. En realidad, si las categorías expresan los múltiples sentidos del ser, no es sorprendente que no tengan punto de aplicación allí donde el sentido del ser es inmediatamente uno, es decir, en el dominio de lo inteligible. Y si las categorías se revelan sólo en el discurso predicativo, es natural que no pueda encontrárselas allí donde la predicación es imposible, ya que dentro de la unidad de lo inteligible no puede producirse la disociación de un sujeto y un predicado. Las categorías suponen una doble escisión: escisión del ser en cuanto ser según la pluralidad de sus significaciones, y escisión de tal y cual ser concreto en un sujeto y un predicado que *no es* el sujeto. Ahora bien, lo inteligible no conlleva escisión alguna de ese género: es unívoco, y no puede ser sujeto de ninguna atribución. Por tanto, lo inteligible repugna a las categorías, porque es inmediatamente lo que es, haciendo así superflua toda distinción de sentido, y porque no puede ser otra cosa que lo que es, haciendo así imposible toda predicación que no sea tautológica. Plotino estaría de acuerdo en que el Uno repugne a la ambigüedad del discurso humano, así como a la disociación predicativa, pero le extraña que Aristóteles se haya dado cuenta antes que él sin dar, eso es cierto, razones claras de ello.

[1] *Ennéadas,* VI, 1, 1.

Mejor inspirado estará San Agustín cuando, en el *De Trinitate*, vuelva a la idea plotoniana de la inefabilidad del Uno, pero empleando esta vez, para ilustrarla negativamente, el vocabulario aristotélico de las categorías: «Debemos representarnos a Dios, si podemos, como bueno sin *cualidad*, grande sin *cantidad*, creador sin *privación*, presente sin *situación*, conteniéndodo todo sin *tener*, ubicuo sin estar en un *lugar*, eterno sin estar en el *tiempo*, *actuando* sobre las cosas móviles sin moverse él mismo, y no sufriendo *pasión* alguna» [2]. Si bien San Agustín expresa así la impropiedad del vocabulario categorial cuando se trata de expresar la realidad trascendente de Dios, no lo hace, ciertamente, para excluir en general a las categorías del lenguaje teológico, sino para no conservar más que una, la única atribuible a Dios: pues si bien Dios no es cantidad, ni cualidad, ni tiempo, etc., «no obstante es sin duda alguna sustancia, o, mejor dicho, *esencia*» [3]. A pesar de lo que podría parecer una importante restricción, San Agustín seguía siendo estrictamente fiel en esto a la doctrina aristotélica: en Dios no hay categorías. Hacer aparentemente una excepción con la esencia no era, en realidad, hacer excepción: la esencia no es una categoría en sentido estricto, si es cierto que la esencia sólo se atribuye a sí misma secundariamente y no es, pues, categoría primariamente. Por otra parte, la noción de categoría sólo se entiende en plural, pues no tiene más función que designar los sentidos múltiples del ser; decir que lo divino es esencia y sólo eso, significa reconocer que el ser divino no se divide según una pluralidad de significaciones y que, entonces, podemos ahorrarnos el vocabulario mismo de la categoría. De hecho, así lo entendía Aristóteles, y cuando hablaba de la Esencia divina no lo hacía viendo en ella la primera de las categorías, sino lo que hacía inútil, en Dios, toda pluralidad categorial, e imposible toda predicación en general.

Pero si lo inteligible no comporta, en Dios, categorías, si —por lo tanto— la categoría es una noción ontológica y no teológica, quedan por dar las razones. Presentimos las que dará la tradición neoplatónica: Dios o el Uno están más allá de todo cuanto puede decirse de ellos; para Plotino y Proclo, están incluso más allá de la esencia, es decir, de la más alta de las categorías; de un modo general, Dios *no es*, pues el vocabulario ontológico está demasiado cargado de implicaciones sensibles como para aplicarse, incluso por analogía, a Dios. Aristóteles, en este punto, es más platónico que los neoplatónicos; o, por lo menos, no se fija tanto —considerando a Platón— en aquello que podría convertir a Dios en un «más allá de la esencia» [4], como en los textos que lo llaman «el ser propiamente

[2] *De Trinitate*, V, 1.

[3] «Est tamen sine dubitatione substantia vel, si melius hoc dicitur, essentia» (*ibid.*, V, 2). Cfr. *Confesiones*, IV, 28.

[4] *Rep.*, VI, 509 *b*.

dicho», lo que es verdadera y realmente ente [5]. El Dios de Aristóteles es indiscutiblemente esencia, y el hecho de que esta esencia esté inmóvil y separada no la convierte en una esencia eminente y superlativa, sino que realiza lo que caracteriza normalmente a toda esencia. Se ha observado [6] que la esencia es concebida tanto por Aristóteles como por Platón según el modo de la presencia: la οὐσία es παρουσία. Ahora bien, la presencia nunca se halla tan bien realizada como en la permanencia y la separación, es decir, allí donde esa presencia no es puesta en cuestión por el movimiento, ni subordinada a otra presencia. El Dios de Aristóteles es, por tanto, pura presencia de aquello que se ofrece a nosotros en la eterna suficiencia de su acabamiento siempre realizado. Por el contrario, las esencias móviles, y siempre parcialmente dependientes, propias del mundo sublunar, son sólo esencias imperfectamente; sin duda también ellas están dadas en una presencia, pero ésta es evanescente o, al menos, subsiste sólo como invisible, oculta tras la sucesión de los atributos cuyo «sustrato» es. La diferencia entre la Esencia divina y las esencias sublunares está en que la primera es transparente en su integridad y coincide con su manifestación, mientras que las segundas deben siempre buscarse, en su permanencia invisible, tras los accidentes que se les añaden. La imperfección de las esencias sublunares se expresa en el hecho de que no son sólo esencia, sino *también* cantidad, cualidad, y están en relación, en situación, en el tiempo o en un lugar, etc. Ese *también* parecería indicar que en las esencias sublunares, múltiples y complejas, hay más que en la unidad y simplicidad de la Esencia divina. Pero ese «más», como vimos, es en realidad un «menos»: la abundancia infinita de la palabra traduce aquí una insuficiencia ontológica; si se habla tanto del ser del mundo sublunar es porque no puede decirse lo que es. Los rodeos a través de la predicación y las categorías no son sino pálidos sustitutivos de una intuición ausente. El hombre no derrocha palabras más que cuando no ve bien lo que dice. Pero advertimos entonces el problema que se le plantea a Aristóteles, y que es inverso del que se les planteará a los neoplatónicos: no se trata de saber cómo un lenguaje hecho para hablar del ser sensible puede elevarse hasta el ser de Dios, sino de cómo una intuición humana, destinada a ver el ser divino, puede degradarse en un discurso indefinido acerca del más insignificante ser del mundo sublunar. No es que el Dios de Aristóteles esté más allá del ser: es el ser del mundo sublunar el que está

[5] Ὃ ἔστιν ὄντως (*Fedro*, 247 *e*); παντελῶς ὄν (*Sofista*, 248 *e*).

[6] «El hecho de que el ente en su autenticidad sea comprendido como οὐσία, παρουσία, en un sentido que, por su raíz, quiere decir *estar presente* (Anwesen)... revela el hecho de que el ser es entendido en el sentido de una persistencia en el estado de presente (Anwesenheit)» (M. HEIDEGGER, *Kant et le probl. de la métaphysique*, 44. Cfr. *Sein und Zeit*, p. 25 ss.).

más acá del ser, es decir, de Dios. La teología de Aristóteles no es una ultra-ontología: es su ontología, por el contrario, la que se constituye como el más-acá de una teología que no llega a alcanzar. El problema de Aristóteles no es el de la superación de la ontología, sino el de la degradación de la teología. ¿Cómo pasar del ser que es lo que es al ser que no es en absoluto lo que es? ¿Por qué se fragmenta la unidad, se complica la simplicidad? ¿Por qué la univocidad deja el puesto a la ambigüedad, y la rectoría a la separación? Hemos visto plantearse progresivamente estas cuestiones en el capítulo anterior, cuando Aristóteles se nos ha aparecido menos sensible a lo que había de fuerza unificadora en la trascendencia que a la separación que ella implicaba: separación del ser sensible y el ser divino y, más en profundidad aún, división del ser sensible respecto de su propia esencia, es decir, respecto de sí mismo. El problema de Aristóteles no es el de la superación, sino el de la escisión.

Antes de considerar la respuesta que Aristóteles aporta a este problema, o más bien antes de mostrar en qué medida la filosofía de Aristóteles en su conjunto es una respuesta a este problema, conviene poner de manifiesto la originalidad de esta problemática, originalidad ignorada por la tradición. Quisiéramos probar que la inversión de la carga de la prueba que, en Aristóteles, pasa del teólogo al teórico del ser en cuanto ser, obliga a invertir la relación que la tradición aristotélica establecerá entre *metaphysica generalis* y *metaphysica specialis*.

La tradición que, surgida de Aristóteles, hallará su más cumplida expresión, a través de la escolástica y en particular de Suárez, en la metafísica leibniziano-wolffiana, verá en la teología una promoción de la ontología general, sugiriendo el concepto leibniziano de promoción, a la vez, la relación de deducción y de eminencia que uniría, en esta perspectiva, el ser divino con el ser en general; efectivamente, en cierto sentido, el primero se deduce del segundo mediante una simple «especificación», siendo lo divino un caso particular del ser en cuanto ser; pero la particularidad de lo divino es «eminente», y la *metaphysica specialis* es al mismo tiempo una metafísica primera. Desde otro punto de vista, el ser en cuanto ser designa al ser posible, mientras que la teología se ocupa del ser supremamente real. Ahora bien, esa doble oposición —lo particular y lo general, lo real y lo posible— vuelve a encontrarse en la problemática aristotélica, pero en realidad invertida. Hemos visto la repugnancia de Aristóteles en convertir la teología en una ciencia «especial», y cómo, si bien la teología era presentada a veces por él como una «parte» de la filosofía en general, el ser divino nunca era relegado al rango de una simple «parte» del ser en cuanto ser, por la decisiva razón de que este último, de hecho, no designa tanto el ser en general como el ser en general del mundo sublunar. Así, si bien es cierto

que, en su origen y en su apariencia externa, el esquema aristotélico tendía hacia aquel que la tradición conservará, pero que Aristóteles nunca asumió a fondo, el proceso efectivo del pensamiento del filósofo descubre otra estructura, que es la inversión de la primera: el ser en general, es decir, tal y como debería ser en su generalidad, es el ser divino y, por el contrario, el ser en cuanto ser del mundo sublunar es quien conlleva la particularidad de estar dividido respecto de sí mismo. Por otra parte, el ser divino acaba por representar, de hecho, en Aristóteles, el papel que lo posible representará en los leibnizianos: se trata, en efecto, del ser esencial que no conlleva ninguna de las limitaciones de la existencia sensible; y, a la inversa, el ser en cuanto ser de la ontología aristotélica no es el ser meramente posible, sino ese ser históricamente realizado en el mundo sublunar que el hombre encuentra en el horizonte de su discurso y de su acción. Hay que invertir, por tanto, la relación que una tradición persistente[7], más atenta a las declaraciones de principio del filósofo que a la realidad de su proceso de investigación, instituye entre la ontología y la teología de Aristóteles: es la ontología de Aristóteles, y no su teología, la que debe ser entendida como *metaphysica specialis,* metafísica de la Particularidad, de la Excepción,

---

[7] Es la interpretación que se desprende del libro de W. JAEGER *(Aristoteles,* pp. 226-228) y que repite por su cuenta M. HEIDEGGER *(Kant y el problema de la metafísica,* pp. 16-18 de la ed. alemana). Tras este esquema demasiado sencillo, Heidegger advierte, con todo, un «apuro» *(Verlegenheit),* revelado por el título ambiguo de *Metafísica* (p. 18). El apuro consiste en que Aristóteles desearía fundar la *metaphysica generalis* en la *metaphysica specialis,* y no a la inversa, pero, en vez de situar el fundamento en el *ser* del ente, lo sitúa en lo «divino», que no es más que una región del ser, privilegiada sólo porque «a partir de ella se determina el ente en su totalidad» (p. 17). Por un «olvido» que caracteriza la degradación de la ontología en metafísica, Aristóteles substituye la cuestión verdaderamente fundamental del *ser* del ente por la de la totalidad del ente, captada a través del ente más universal, que es el divino. Cfr. *ibid.*, p. 199; *Holzwege*, p. 179, y el opúsculo *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*. La distinción entre *metaphysica specialis* y *metaphysica generalis* no pasa ya exactamente entre la teología y la ontología (tal como la entiende Ar.), sino que hace interna a la teología, la cual, en cuanto que sigue siendo «general», no llega a constituirse en *Fundamentalontologie*. Pero si bien Heidegger muestra correctamente lo que tiene de «general» la teología de Aristóteles, creemos por el contrario que hay que buscar en la teoría aristotélica del ser en cuanto ser esa dimensión «fundamental» que Heidegger no encuentra en la teología del Estagirita. Por último, MERLAN *(From Platonism to Neo-platonism,* cap. VII: «Metaphysica generalis in Aristotle?») insiste en el esquema tradicional para negar que haya una metafísica general en Aristóteles, hallándose el ser en cuanto ser identificado por él con lo divino, y no siendo por ello sino una «especie especial» del ser en general (p. 151). Hemos discutido ya esta concepción (que es también la del Padre Owens) en el capítulo anterior. Añadamos aquí que el ser en cuanto ser nos parece igualmente «especial», ya que designa, en su unidad buscada, al ser *del mundo sublunar,* pero sólo es «especial», contrariamente a lo que piensan Merlan y Owens, en la medida misma en que *no es* lo divino.

no ya eminentes ahora, sino deficientes, a la cual constituye, por relación al Ser esencial, el ser del Mundo sublunar. Ya no corresponde, pues, al teólogo explicar la Particularidad, sino al teórico del ser en cuanto ser. En efecto: no es el ser del mundo sublunar el que es el «ser medio» y, por tanto, obvio, sino el ser divino. Es la teología, y no la ontología, la que aparece como la teoría del ser «medio», de un ser del que no hay nada que decir, salvo que es lo que es y que no es lo que no es; y, por el contrario, es la ontología la que, en cuanto búsqueda de la unidad en la escisión, se constituye como metafísica de la finitud y del accidente, respuesta al asombro ante lo que no es obvio; a ella hay que restituir, por último, en el proceso efectivo de la investigación de Aristóteles, aquella dimensión de la particularidad que una reconstrucción abstracta de su filosofía trasladaba indebidamente a su teología.

¿Cuál es, pues, la particularidad del ser en cuanto ser del mundo sublunar? Hemos visto hasta aquí sus características negativas: no es un género, se dice en varios sentidos, su unidad no está dada sino que se la «busca», sólo se manifiesta oblicuamente en la disociación predicativa, etc. La tarea de una ontología fundamental, incluso si en Aristóteles continúa siendo implícita, consistiría en buscar el fundamento de esa escisiparidad que afecta al ser del mundo sublunar y que provoca que no realice la esencia del ser en general, tal como la vemos realizada en el ser divino. La respuesta a esta cuestión cabe en una palabra, el *movimiento*. El movimiento es, en efecto, como ya habíamos barruntado [8], la diferencia fundamental que separa a lo divino de lo sublunar [9]. El que haya intermediarios entre la inmutabilidad del Primer Motor y el movimiento discontinuo y desordenado de los seres del mundo sublunar no debe enmascarar la radicalidad del corte que así se instaura dentro del ser [10]. El

[8] Cfr. más arriba, cap. 1.°, *ad init*.

[9] Esta afirmación puede parecer extraña si recordamos que los «cuerpos divinos», los astros, se mueven con un movimiento circular y eterno. Pero precisamente la circularidad y la eternidad de ese movimiento lo aproximan a la inmovilidad: hay un movimiento inmóvil como más tarde habrá, para Lucrecio, una *mors immortalis*. Ciertamente, esa restauración de la inmovilidad mediante el rodeo del movimiento manifiesta la primera «impotencia» de Dios y el comienzo de la degradación que acabará de producirse en el mundo sublunar.

[10] Parece que, a partir del *De philosophia*, Ar. criticó la concepción, expuesta por Platón en el libro X de las *Leyes*, de una Providencia divina que penetraba el propio mundo inferior, aunque fuese por la mediación de «ayudantes» (X, 903 *b*) o, como dirá el *Epinomis*, de *demonios*. En Ar., hay intermediarios, pero que no son en modo alguno *mediadores*, en el sentido en que lo eran para la astrología persa, ya rechazada en este punto por Eudoxio. Las almas de los planetas, aun cuando sean más «divinas» que las del mundo sublunar, no están menos abandonadas que éstas por parte de un Dios indiferente o impotente, y es por propia iniciativa como se esfuerzan en «imitar» la perfección subsistente del Primer Motor (que sólo es «motor» en este sen-

ser en movimiento y el ser inmóvil no son, como hemos visto [11], dos especies opuestas en el interior de un mismo género. El movimiento no es una diferencia específica, es decir, cuya presencia o ausencia no impediría proferir un discurso unitario sobre los seres a los que afecta o no afecta. No es una diferencia que dejaría subsistir una Unidad más alta; es la Diferencia que hace imposible, por principio, toda unidad, es el Accidente que no es un accidente más entre otros, sino aquello en virtud de lo cual la unidad del ser se halla afectada sin remedio por la distinción entre esencia y accidente; es el corte que separa el mundo del accidente y el mundo de la necesidad. Que haya grados en la accidentalidad, que el movimiento regular de las esferas celestes se aproxime más a la inmutabilidad del Motor inmóvil que los movimientos irregulares del mundo sublunar, tal advertencia en nada empaña el hecho de que el corte comienza allí donde comienza el movimiento, de que la degradación está presente ya desde el movimiento del Primer Cielo, aun cuando no alcance su grado más bajo hasta la imprevisibilidad de los movimientos internos al mundo sublunar y, en particular, hasta la inconstancia de las acciones humanas. A la inversa, la ontología, nacida de la reflexión laboriosa de los hombres sobre el ser que les es más familiar —el del mundo sublunar—, podrá elevarse hasta la consideración de ese ser cuasi divino que es el de los cuerpos celestes. Pero nunca franqueará la distancia infinita que separa el Primer Móvil del Primer Motor inmóvil; hebiendo partido del movimiento, nunca alcanzará el Principio —es decir, el comienzo—, inmóvil él mismo, del movimiento.

Por consiguiente, lo mejor es hacer abstracción provisionalmente de los intermediarios, y considerar el movimiento en su radicalidad. Quizá así captaremos la fuente misma de la ontología que, nacida de necesidades humanas, forzosamente encontrará primero aquello

tido) (cfr. *De Coelo*, II, 12). Cfr. D. J. ALLAN, *The Philosophy of Aristotle*, trad. alemana, pp. 24-27, 30, 118-119). Las críticas que VERDENTUS («Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion», *Phronesis*, 1960, esp. n. 33 y 46) dirige contra esta interpretación, invocando textos donde Ar. parece referirse a las opiniones tradicionales sobre la providencia, la omniscencia y la omnipresencia de Dios, no nos parecen probatorias, pues esas opiniones son presentadas generalmente bajo forma condicional (p. ej., *Et Nic.*, X, 9, 1179 *a* 23 ss.), y más bien como un deseo que como una aseveración. Tampoco consentiríamos en presentar, según hace Verdenius, como una contribución positiva de los dioses, el movimiento del sol a lo largo de la eclíptica, aun incluso —y sobre todo— si este movimiento es causa de la generación y corrupción en el mundo sublunar (*Gen. y Corr.*, 11, 10, 336 *a* 32; *Metor.*, I, 9, 346 *b* 22; Λ, 5, 1071 *a* 15 (VERDENIUS, *art. cit.*, n. 50). No en Aristóteles, sino en los estoicos, hay que buscar el desarrollo, en el sentido de una cosmología unitaria, de las perspectivas providencialistas del Platón viejo.

[11] A propósito de la dualidad de lo corruptible y lo incorruptible (pp. 304 ss.).

que hace del hombre un ser de necesidades, siempre a la búsqueda de una unidad cuyo movimiento lo frustra a cada instante.

Pero, si bien el movimiento constituye la experiencia fundamental del hombre, por constituir la realidad más familiar a él ofrecida en el mundo sublunar, eso aún no prueba que tenga su sitio en una teoría del ser en cuanto ser. De hecho, Aristóteles trata *ex profeso* del movimiento, no en el marco de los escritos metafísicos, sino en el de la *Física.* Más aún: el movimiento parece obviamente ser el único objeto de la física, ya que Aristóteles afirma desde el comienzo de la *Física* que lo propio de los seres de la naturaleza (τὰ φυσικά) es estar en movimiento [12]. De hecho, una simple ojeada al contenido de los diferentes libros de la *Física* muestra que, directa o indirectamente, sólo se trata en ella de esa realidad fundamental para los seres naturales que es el movimiento. Es cierto que el libro primero no trata expresamente del movimiento, sino sólo del número y naturaleza de los principios. Pero ¿de qué son principios tales principios? Aristóteles no se siente obligado a decirlo, pues ésa era una cuestión tradicional, cuyos datos conocía todo el mundo. De hecho, la cuestión del número de los principios está inmediatamente vinculada a la del movimiento: los filósofos que enseñan la unicidad del principio son los mismos que sostienen la imposibilidad del movimiento, y para salvaguardar —a la inversa— el movimiento, que es la cosa «común» a todos los seres naturales [13], Aristóteles admite la pluralidad de principios. En cuanto a la naturaleza de éstos, será inducida de un análisis de la generación; está por una parte la cosa que deviene —o *materia*—, por otra, aquello en que se convierte mediante la generación —es decir, la *forma*— y, finalmente, lo opuesto a la forma, a partir de lo cual la forma adviene —a saber, la *privación* [14]—. La relación del libro II con el problema del movimiento es más clara aún, pues desarrolla la definición de la naturaleza como «principio y causa del movimiento» [15]. El libro III define el movimiento en sí, e inaugura luego un estudio, proseguido en el libro IV, de lo que podríamos llamar los requisitos del movimiento: lo infinito, el lugar, el vacío, el tiempo. El libro V estudia las diferentes especies del movimiento. El libro VI demuestra cierto número de proposiciones que, en los libros VII y VIII, servirán para demostrar la existencia de un Primer Motor inmóvil; sin duda, este primer principio es inmóvil y, por ello, su estudio nos da acceso a la teología; pero basta con recordar que es motor para darse cuenta de que su inmovilidad es pensada aquí como condición de la posibilidad del movimiento.

[12] *Fís.*, I, 2, 185 *a* 12: Ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἔνια κινούμενα εἶναι. Emplearemos en todo lo que sigue la palabra *movimiento* en el sentido muy general que parece tener en esta fórmula la palabra κινούμενα, confirmado por el empleo, en la *Metafísica,* de la voz ἀκίνητον para designar la inmutabilidad de las realidades inteligibles. Así, pues, no tendremos en cuenta la clasificación que propone Aristóteles en el libro V de la *Física* y según la cual la *kínesis* (paso de un contrario al otro) sería, al lado de la γένεσις (paso del no-ser al ser o del ser al no-ser), una especie de un género que sería la μεταβολή, el cambio en general (V, 1, 225 *a* 12-20 *a* 34-*b* 9). En realidad, Aristóteles no se atiene él mismo a dicho esquema, y emplea indistintamente κίνησις, γένεσις y μεταβολή para significar, en conjunto, el fenómeno que afecta a los seres distintos del divino. Para evitar toda ambigüedad, baste con recordar que, en esta terminología, la palabra *movimiento* no designa sólo el movimiento local (φορά), sino también la *alteración* cualitativa (ἀλλοίωσις), el crecimiento cuantitativo (αὔξησις) y, más radicalmente, el nacimiento y la muerte (γένεσις καὶ φθορά).

[13] *Fís.,* I, 7, 189 *b* 31.

[14] *Ibid.,* I, 7, 190 *b* 10-17. Aristóteles atestigua que la discusión sobre los principios es una discusión sobre los principios *del movimiento* al concluir así dicha discusión: Πόσαι μὲν οὖν αἱ ἀρχαὶ τῶν περὶ γένεσιν φυσικῶν, καὶ πῶς πόσαι, εἴρηται (I, 7, 191 *a* 2).

En cambio, la *Metafísica,* si hacemos abstracción de la segunda mitad del libro K (8-12), que no es más que una compilación de la *Física,* sólo trata una vez del movimiento, en el capítulo 7 del libro Z. Este breve estudio, y sobre todo su posición, plantean —como veremos— un problema que no resuelve viendo en este pasaje una mera digresión o un simple recordatorio de los resultados de la *Física.* Pero en conjunto puede decirse que ni el movimiento ni aún el ser en movimiento parecen ser objeto explícito de las especulaciones metafísicas. A los comentaristas no les preocupará esa ausencia, ya sea porque interpreten la metafísica como teología, ya porque vean en ella una teoría general del ser; en el primer caso, efectivamente, la metafísica trataría de lo inmóvil; en el segundo, haría «abstracción» de esa «particularidad» que es el movimiento para considerar sólo lo que hay de «común» entre el ser en movimiento y el ser inmutable; en este punto, la metafísica prolongaría hasta un más alto grado de abstracción el esfuerzo ya emprendido por las matemáticas, que consideran el ser físico como si fuera inmóvil, sabiendo muy bien que no lo es [16]; en definitiva, la metafísica se distinguiría de la física por la abstracción radical del movimiento.

Pero esta sistematización tradicional de las relaciones entre metafísica y física implica una concepción del movimiento que nos parece contraria a la concepción que la propia *Física* de Aristóteles nos sugiere. Toda la teoría física de Aristóteles contradice la idea de que el movimiento sea una propiedad accidental, de la que bastaría hacer abstracción para hallar la esencia del ser en su pureza. En realidad —y esto es lo que Aristóteles quiere decir cuando opone lo corruptible y lo incorruptible como dos géneros—, el movimiento afecta enteramente al ser en movimiento; si no su esencia, es al

[15] II, 1, 192 *b* 21.

[16] *Fís.,* II, 2, 193 *b* 23-194 *a* 12; II, 7, 198 *a* 17.

menos una afección esencial: la que le impide radicalmente coincidir con su esencia; no es un accidente entre otros, sino lo que hace que el ser en general conlleve accidentes. En este sentido, la física aparece sin duda como lo que precede a la metafísica, pero ya no en el sentido en que entendían esto los comentaristas: no es la ocasión de la especulación metafísica, el punto de partida de la ascensión abstractiva, sino que condiciona de cabo a rabo el contenido mismo de la metafísica; la física hace que la ontología no sea una teología, ciencia del principio del que derivaría el ser en su integridad, sino una dialéctica de la escisión y la finitud. Si se nos permite utilizar aquí el vocabulario de Heidegger, no es en la teología, sino en la física, donde ha de buscarse lo que hay de fundamental en la ontología; no es a partir de lo divino como se determina el ente en su totalidad, sino que es el movimiento quien constituye el ser del ente en cuanto tal del mundo sublunar.

Este enraizamiento de la ontología aristotélica en la experiencia fundamental del movimiento puede mostrarse de dos maneras: 1) la *Física* de Aristóteles es ya una ontología; 2) la teoría del ser en cuanto ser extrae su contenido efectivo (que consiste, como hemos visto, en la distinción de las significaciones del ser y la búsqueda de su problemática unidad) de una reflexión sobre el movimiento.

* * *

Respecto al primer punto, la tarea nos es facilitada por el mismo Aristóteles. Desde las primeras páginas de la *Física,* se nos previene de que la investigación física presupone una averiguación más básica que trata de los fundamentos mismos de esa investigación. Esa dependencia de la física por respecto de una especulación más alta no es, por lo demás, privativa de esta ciencia: ya sabemos [17] que toda ciencia, siendo incapaz de demostrar sin círculo vicioso sus propios principios, los toma de una ciencia anterior. Como los principios no se refieren sólo a significaciones, sino a existencias [18], la existencia misma de cada ciencia particular se encuentra pendiente de una especulación más alta. Por tanto, no es propio del físico justificar su ciencia contra los que ponen en duda su mera posibilidad, negando la existencia de su objeto: «Así como el geómetra no puede hacer más que callarse ante quien critica sus principios (es competencia de otra ciencia, o de una ciencia común a todas las otras), lo mismo ocurre con quien estudia los principios [físicos]» [19]. La mención de este principio general podría hacernos esperar que Aristóteles, como sucede en otras circunstancias, remita a «otra investigación» —propiamente ontológica— una discusión que no compete a la ciencia física. De hecho, no ocurre así. Aristóteles, tras haber recordado el principio, no se apura más con esa distribución de competencias entre el físico y el teórico de los principios comunes. Emprende inmediatamente la refutación de esos filósofos que socavan los cimientos de la física, pues, como dice a modo de justificación, «si bien su estudio no es físico, suscitan a veces aporías físicas» [20]. Si la discusión y el establecimiento de los principios de una ciencia no compete a esa ciencia, sino a la «precedente» (y sabemos que no hay intermediario, en la jerarquía de las ciencias, entre la física y la «filosofía» en general, de la que aquélla es una parte), podemos decir que la investigación acerca de los principios, que ocupa todo el libro I de la *Física,* es ontológica y no física.

¿De qué se trata, en este caso? Negativamente, de resolver una dificultad previa suscitada por quienes dicen que todo es uno. ¿Por qué semejante teoría pone en cuestión la posibilidad misma de la física? Aristóteles no se explica directamente acerca de este punto. Pero el hecho de que los filósofos aludidos sean los eléatas y de que, en ellos, la tesis de la unidad del ser vaya ligada a la de la inmovilidad del uno, parece sugerir que, si los eléatas ponen en cuestión la física, es porque niegan el movimiento y, por tanto, la ciencia del ser en movimiento. De hecho, Aristóteles parece unir las dos cuestiones, cuando escribe, como para eludirlas ambas: «En cuanto a averiguar si el ser es uno e inmóvil, eso no compete a la investigación sobre la naturaleza» [21]. Esta advertencia no impide, por lo demás, que Aristóteles, como hemos dicho, haga caso omiso de ella: todo el libro I de la *Física* estará consagrado a una discusión de los eléatas y sus sucesores mecanicistas, discusión que permitirá a Aristóteles —según un procedimiento del que ya hemos visto otros ejemplos en la *Metafísica*— establecer dialécticamente su propia teoría. La discusión trata expresamente, a decir verdad, no sobre la existencia del movimiento, sino sobre el número de los principios. Pero una observación de Aristóteles, en dos ocasiones, va a manifestar quizá involuntariamente que, en realidad, es la existencia del movimiento la que se halla en cuestión tras la polémica sobre la unidad.

Tras haber recordado brevemente en qué términos plantean sus predecesores el problema de la unidad, Aristóteles introduce, sin preocuparse por manifestar su relación con el problema anterior, esta afirmación solemne: «Postulemos como principio que los seres de la naturaleza, en todo o en parte, son movidos; por otra parte,

17 Cfr. 1.ª parte, cap. II, § 4.
18 *Anal. post.*, I, 2, 72 *a* 19; 10, 76 *a* 31-36.
19 *Fís.*, I, 2, 185 *a* 1-3.

20 I, 2, 185 *a* 17.
21 I, 2, 184 *b* 25.

eso está claro por la inducción»[22]. De este modo, Aristóteles opone a los razonamientos «erísticos» de los eléatas la afirmación serena, pues está fundada en la «inducción», de la existencia del movimiento en la naturaleza. Nótese aquí el verbo ὑποκείσθω, que, más que una hipótesis o un postulado (términos que serían insuficientes para expresar el resultado de una inducción), parece designar una constatación realmente fundamental, la que va a ser la base, rara vez formulada quizá, pero siempre presupuesta, de las consideraciones sobre la naturaleza que seguirán. Imposible sugerir mejor que el movimiento no es un fenómeno accidental, sino verdaderamente sustancial, una dimensión fundamental del ser de lo físico, es decir, de lo que existe φύσει, por naturaleza. ¿No hay, con todo, una importante restricción en esa frase? Aristóteles no dice: *todos* los seres naturales; sino «los seres naturales, ya todos, ya algunos» (ἢ πάντα ἢ ἔνια). ¿Significan estas palabras que, entre los seres naturales, unos son movidos y otros no? Pero entonces, si se trata de una simple verificación empírica, ¿para qué esa afirmación «sustancial»? ¿Para qué recurrir a la evidencia inductiva, que no puede justificar más que una proposición universal, y no particular?[23]. Sin duda, lo que Aristóteles opone aquí a los raciocinios eleáticos es el hecho universal del movimiento. Sólo que, si bien el movimiento es un hecho universal, eso no quiere decir que todas las cosas de la naturaleza están en movimiento en cualquier instante; si así fuese, sólo escaparíamos a las dificultades de la filosofía eleática para caer en las del heracliteísmo. En otro pasaje, Aristóteles mostrará que las realidades de nuestro mundo no están ni siempre inmóviles ni siempre en movimiento, sino unas veces en reposo y otras en movimiento[24]. El hecho universal, cuya afirmación previa acabamos de ver, no es exactamente el movimiento, sino el hecho de *poder* estar en movimiento o reposo; eso basta para distinguir al ser del mundo sublunar del ser divino que, por su parte, no puede estar en movimiento. Sin embargo —se dirá— ¿acaso los estados de reposo, aun cuando sean fugaces, no hacen semejante al ser del mundo sublunar y al divino, aunque sólo sea por cortos lapsos de tiempo? Más aún: la muerte del ser vivo (caso particular del ser natural), al destinarlo a un «eterno reposo», ¿acaso no lo identifica con ese otro ser que conoce el reposo eterno? Veremos cómo esta consecuencia no se halla del todo ausente de la filosofía de Aristóteles, y cómo la muerte aparecerá en él como aquello que, deteniendo el movimiento,

22 Ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἔνια κινούμενα εἶναι δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς (I, 2, 185 *a* 12).

23 Cfr. *Et. Nic.*, VI, 3, 1139 *b* 28: Ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγὴ ἀρχή ἐστιν καὶ τοῦ καθόλου.

24 *Fís.*, VIII, 3.

proporciona una imitación de la eternidad. Pero lo que conviene señalar antes que nada es que esa imitación es irrisoria. No hablamos en el mismo sentido del reposo de Dios y del reposo del mundo sublunar. Mejor dicho: Dios no conoce el reposo (ἠρεμία), sino que es inmóvil (ἀκίνητος). Aristóteles distingue claramente entre la inmovilidad —que es contradictoria del movimiento (ἀκινησία en sentido estricto)— y el reposo, que es sólo su contrario. La inmovilidad es la negación del movimiento (aunque sería más exacto decir, para restablecer en su derecho a la verdadera positividad, que el movimiento es la negación de la inmovilidad); el reposo no es sólo su privación. «Lo inmóvil es aquello que de ningún modo puede ser puesto en movimiento (como el sonido es invisible); ... o también aquello que, siendo por naturaleza apto para moverse y capaz de hacerlo, no se mueve, sin embargo, cuando, donde o como debe hacerlo naturalmente; éste es el único caso de inmovilidad que llamo ser en reposo. En efecto, el reposo es contrario al movimiento; por consiguiente, es una privación en el sujeto capaz de recibir el movimiento»[25]. Por tanto, movimiento y reposo, según la definición aristotélica de los contrarios (la privación es un caso particular) son las especies extremas en el interior de un mismo género, que sería el de la inmovilidad En cambio, entre movilidad e inmovilidad no hay sólo diferencia de especie, sino la oposición irreductible de dos géneros.

Cuando Aristóteles define la naturaleza como «principio de movimiento y reposo»[26], la evocación del reposo no constituye, por tanto, una restricción, sino una confirmación de la definición del ser natural como ser que puede estar en movimiento. Poco importa aquí que Aristóteles combata en este punto la tesis de Heráclito según la cual los seres móviles se mueven siempre, «aun cuando ello escapa a nuestra percepción»[27], y que oponga a la continuidad del movimiento así afirmada la comprobada discontinuidad de los movimientos naturales, que van necesariamente hacia un término, aunque sea provisional. Pues ese término, precisamente, será siempre provisional, se hallará siempre afectado por la posibilidad de su propia supresión; el reposo siempre es *inquieto,* provisional detención del movimiento anterior, espera del movimiento siguiente. Y si consideramos el mundo en su conjunto, podemos estar seguros de que encierra siempre movimiento en alguna parte; si bien Aris-

25 ...ὥστε στέρησις ἂν εἴη τοῦ δεκτικοῦ (*Fís.*, V, 2, 226 *b* 10-16). Cfr. III, 2, 202 *a* 3; V, 6, principio; VI, 3, 234 *a* 32; 8, 239 *a* 13; VIII, 1, 251 *a* 26; *Met.*, K, 12, 1068 *b* 23 (cfr. K, 11, 1067 *b* 34: el no-ser, al no poder ser movido, no puede decirse tampoco que esté en reposo).

26 *Fís.*, II, 1, 192 *b* 21.

27 *Fís.*, VIII, 3, 253 *b* 11.

tóteles enseña, contra Heráclito, la discontinuidad de los movimientos parciales, admite la continuidad del movimiento en su conjunto, exigida precisamente por la discontinuidad de sus partes [28]; en el libro VIII de la *Física,* mostrará que el movimiento físicamente fundamental es el movimiento local circular, porque sólo un movimiento así puede ser infinito y continuo [29]. Si tal o cual ser natural puede estar en reposo, diremos entonces que el ser natural en su conjunto es un ser en movimiento —o, más exactamente, para el movimiento—, y si la teoría física del movimiento debe tener en cuenta detenciones y reposos, la ontología, por su parte, tendrá que ligarse a la posibilidad siempre abierta del movimiento, a la fundamental inestabilidad inscrita en el principio mismo del ser natural como aquello que constituye su «vida» [30].

Este reconocimiento de la coextensividad de la naturaleza y el movimiento [31] permite darle todo su alcance a otra observación del

[28] Λ, 6, 1071 *b* 8.

[29] *Fís.,* VIII, 8.

[30] «Inmortal y sin pausa, ¿pertenece el movimiento a los seres como una especie de vida para todo lo que existe por naturaleza?» (*Fís.,* VIII, 1, 250 *b* 13). Aristóteles responderá afirmativamente a esta pregunta. Este movimiento «inmortal» no es una abstracción, no es esa «mors immortalis» que MARX denunciará como ilusión de una filosofía idealista del movimiento («Miseria de la filosofía», en *Obras completas,* M.E.G.A., t. VI, p. 180), sino la vida misma del contenido. La ontología de Aristóteles no estudiará, ni tal o cual movimiento en particular (ése es el papel de la física), ni la abstracción del movimiento, sino el ser-en-movimiento considerado en su totalidad, es decir, en sus principios.

[31] Todo lo natural está, por serlo, en movimiento (cfr. también TEOFRASTO, *Met.,* 1, 4, *b* 19 ss.), pero ¿todo lo que está en movimiento es natural? Parecería que la respuesta debiera ser negativa. Aristóteles, en efecto, distingue al menos tres especies de movimiento: «Vemos que las cosas se mueven, o *por naturaleza,* o *por coerción,* o *por la inteligencia,* o por alguna otra causa.» (Λ, 6, 1071 *b* 35; cfr. *Protréptico,* fr. 11 W.: YAMBLICO, IX, 49, 3 ss.; *De philosophia,* fr. 24 R.: CICERÓN, *De nat. deor.,* II, 16, 44.) Pero la construcción de la frase muestra que, en realidad, sólo hay dos géneros: el movimiento natural se opone en bloque a todas las otras especies de movimiento. Esta división del movimiento completa y corrige la de Platón (*Leyes,* X, 888 *e*), quien distinguía tres clases de movimiento: natural, artificial y fortuito. El movimiento «inteligente» de Aristóteles no es otra cosa que el movimiento «artificial» de Platón (ya que el arte supone la intervención de un alma, 891 *c* ss.). En cuanto al movimiento fortuito, mientras que Platón parecía aproximarlo al movimiento natural (cfr. 889 *c*), ARISTÓTELES lo avecina al arte, cuya materia es el azar (*Et. Nic.,* VI, 4, 1140 *a* 18). Finalmente, Aristóteles distingue el movimiento natural y el movimiento no natural, el cual puede ser, o bien inteligente (es el *arte*), o bien *fortuito* (cuando es producido por «alguna otra causa»). Pero ¿en qué sentido debe entenderse, y hasta qué punto puede mantenerse, esa oposición entre la no-naturaleza y la naturaleza? Empecemos por el movimiento artificial. Tal movimiento, según Aristóteles, se distingue del movimiento natural en que se tiene su principio, no en el móvil, sino en el exterior del móvil (Λ, 3, 1070 *a* 7). Pero conviene notar que esta dualidad de motor y móvil sigue siendo interna a la natura-

libro I de la *Física,* según la cual «todo lo que ha llegado a ser es compuesto» [32]. El devenir supone la composición: ¿en qué sentido cabe entender esta proposición general, que reaparecerá bajo otras formas en toda la *Física* de Aristóteles? Cabría cotejarla, antes que nada, con un pasaje del *Parménides* en el que Platón se pregunta en ese pasaje si lo uno está en reposo o en movimiento. Comienza por distinguir dos especies de movimiento: la alteración y el movimiento local. Muestra luego que lo uno no se altera ni se mueve localmente. No se altera, pues alterarse significaría convertirse en otra cosa, y lo uno no puede convertirse en otra cosa que lo que es. Si cambia de lugar, o bien se mueve circularmente sin desplazarse, o bien se desplaza de un lugar a otro. «Si gira en círculo, es preciso que lo haga sobre un centro y que tenga otras partes: las que giran alrededor de ese centro» [33]. Ahora bien: lo uno no conlleva partes. Si va de un lugar a otro, tal movimiento implicará un paso necesariamente progresivo: «cuando una cosa está llegando a otra, ¿no es

leza en general, y que, además, sólo es posible arte allí donde hay contingencia (*Et. Nic.,* VI, 4, 1140 *a* 10 ss.), es decir, en el mundo natural, sometido a la generación y a la muerte; y que todo el esfuerzo del arte consiste en «imitar a la naturaleza» (*Fís.,* II, 2, 194 *a* 21; 8, 199 *a* 15; cfr. *Part. animal.,* I, 1, 639 *b* 16, 640 *a* 27), es decir, en este caso, en aproximarse cada vez más a la *inmanencia* del movimiento natural: el ideal sería que «el arte del carpintero residiese en las flautas» (*De anima,* I, 3, 407 *b* 25) o en las tablas de los barcos (*Fís.,* II, 8, 199 *b* 28), que el médico se curase a sí mismo (*Fís.,* II, 1, 192 *b* 28-32), o que las lanzaderas anduvieran solas (*Pol.,* I, 4, 1253 *b* 37). El movimiento *artificial,* imitación del movimiento natural, sólo tiene sentido, por tanto, dentro de la esfera de la naturaleza en general, a la que prolonga desde el interior, o cuyas flaquezas suple (*Fís.,* II, 8, 199 *a* 15). Más grave parece la oposición entre el movimiento propiamente *violento* (fortuito) y el movimiento natural (*Fís.,* VIII, 4, 254 *b* 7-24). Pero esta distinción, referida a la teoría del lugar natural, sigue siendo a fin de cuentas interna a la naturaleza: en apariencia, el movimiento violento es la inversa del movimiento natural, pero no puede durar indefinidamente y debe invertirse a su vez (como en el caso de la piedra que se lanza y vuelve a caer) para convertirse en movimiento natural. Habría que reconocer, entonces, que el propio movimiento natural tiene como condición el movimiento contra natura: si todas las cosas estuvieran en su lugar natural y no hubieran sido arrancadas de él por un movimiento violento, no necesitaría volver y todo estaría en reposo. Si la naturaleza tiende al reposo, el movimiento no puede ser más que una violencia hecha a esa naturaleza (caso del movimiento «contra natura»), o un correctivo a esa violencia, una anti-violencia (caso del movimiento llamado «natural»). Pero entonces, se dirá, todo movimiento, directa o indirectamente, es contra natura, y sólo hay naturaleza realizada en lo inmóvil, es decir, en Dios. Tropezaríamos así con un sentido que ya hemos encontrado en la palabra φύσις; su sentido *teológico.* Digamos que la naturaleza física, única que consideramos aquí, se distingue de la naturaleza subsistente de Dios porque conlleva la posibilidad, siempre abierta, de la anti-naturaleza.

[32] Τὸ γινόμενον ἅπαν ἀεὶ σύνθετον ἔστι (*Fís.,* I, 7, 190 *b* 11).

[33] *Parmén.,* 138 *c.*

necesario que aún no esté en ella, mientras está llegando, y que no esté completamente fuera, si en efecto está llegando ya?»[34]. Ahora bin, «aquello que no tiene partes» no puede satisfacer tal condición[35]. Por consiguiente, tampoco de esta manera se mueve lo uno: «no se mueve con ninguna especie de movimiento»[36]. Aunque en el *Parménides* se trate de un ejercicio dialéctico, vemos el alcance físico de esta tesis: si lo uno no se mueve, entonces lo que se mueve no es uno, conlleva partes y, por tanto, es compuesto y divisible. El movimiento supone, pues, la divisibilidad. Sería incluso más exacto decir que funda la divisibilidad, al menos en el sentido —siguiendo los ejemplos suministados por Platón— de que la revela. La alteración nos advierte de que la cosa que creíamos una no lo era, puesto que comportaba la posibilidad de convertirse en otra sin dejar de ser ella misma. El movimiento circular de los cuerpos celestes divide el espacio celeste en regiones del Cielo. El móvil que se mueve con movimiento local no circular se escinde a sí propio hasta el infinito, según los puntos del espacio que sucesivamente franquea. Lo primero aquí no es la divisibilidad del espacio, sino el movimiento mismo como división. El movimiento no describe un espacio que estaría ya ahí, pues ello equivaldría a suponer que el espacio existe ya antes con la infinidad de sus partes, pero el movimiento es aquello por lo cual hay un espacio en general, y por lo cual dicho espacio se nos revela retrospectivamente como susceptible de ser dividido.

Aristóteles volverá a hacer análisis de ese género a lo largo de toda su obra física. Así, en el libro VI de la *Física,* establecerá que «todo cuanto cambia es necesariamente divisible»[37], con argumentos que reproducen casi textualmente los del *Parménides:* «Puesto que todo cambio va de un término a otro... es necesario que una parte de lo que cambia esté en uno de los dos términos y que otra parte esté en el otro; pues es imposible que esté en los dos a la vez, o que no esté en ninguno»[38]. Recíprocamente, mostrará que lo indivisible no puede moverse[39] y, en otro lugar, utilizará este resultado general para mostrar que no hay generación ni corrupción del punto, la línea o la superficie (que son todos indivisibles en cierto grado)[40], ni de la forma que, por su parte, es metafísicamente indivisible[41]. Por lo

[34] 138 *d.*
[35] 138 *e.*
[36] 139 *a.*
[37] Τὸ δὲ μεταβάλλον ἅπαν ἀνάγκη διαιρετὸν εἶναι (*Fís.,* VI, 4, 234 *b* 10).
[38] *Ibid.,* 234 *b* 10-17.
[39] *Fís.,* VI, 10, 240 *b* 8 ss.
[40] *Met.,* B, 5, 1002 *a* 30 ss.
[41] Sobre la tesis de que τὸ εἶδος οὐ γίγνεται, cfr. *Met.,* Z, 8, 1033 *b* 5, 17; 15, 1039 *b* 26; H, 3, 1043 *b* 14 ss.; 5, 1044 *b* 21; *Fís.,* V, 1, 224 *b* 5. Unica-

demás, Aristóteles mostrará que entre el motor y el móvil sólo puede haber un simple «contacto» que preserva la individualidad de ambos, y no una fusión esencial, pues «lo homogéneo y lo uno son impasibles»[42]. Pero ésas no son más que aplicaciones *físicas* del principio de la composición del ser en movimiento, incluso cuando se trata de comprobar negativamente, en el caso de los seres matemáticos o de la forma, que la indivisibilidad de esos seres les impide ser engendrables y corruptibles y, por tanto, les impide ser seres físicos. Lo que Aristóteles quiere mostrar como consecuencia del análisis platónico del *Parménides* es que el movimiento introduce en el ser una divisibilidad en elementos, característica de la materia; así, mostrará que incluso los seres, generalmente considerados como inmateriales, que se mueven circularmente en el cielo, conllevan al menos, por el mero hecho de estar en movimiento, una materia local (ὕλη τοπική)[43], lo que no es sino otro modo de expresar su divisibilidad hasta el infinito, consecuencia ella misma de la continuidad de su movimiento.

Pero el texto del libro I de la *Física,* si bien está relacionado con las otras formulaciones físicas del mismo principio, nos parece tener también, dentro del contexto en que se emplea, una significación más fundamental. «Todo lo que llega a ser es compuesto; por una parte, está algo que se hace o deviene, y, por otra, algo en lo cual se cambia aquello, y esto se entiende en dos sentidos: o un sujeto, o un opuesto[44]. Llamo opuesto al ignorante, y sujeto al hombre; opuestos son la ausencia de figura, de forma, de orden; y el bronce, la piedra, el oro, son sujetos»[45]. Este texto indica, pues, las divisiones que el devenir determina en el ser. Decimos precisamente «determina», y no «presupone», pues el movimiento mismo del análisis, que parte del devenir, muestra claramente que el devenir es la realidad fundamental, bajo cuya presión el ser en devenir va a abrirse a una doble disociación, y sin la cual no habría razón alguna para considerarlo complejo. La primera disociación es la expresada en el discurso predicativo, bajo la forma de la distinción entre sujeto y predicado: está, de un lado, aquello que deviene y, de otro, aquello en que se convierte lo que deviene. Se dirá, empero: ¿dónde está aquí la disociación, ya que el discurso predicativo expresa una iden-

mente el libro K enseña la corruptibilidad de la forma (K, 2, 1060 *a* 23), lo que parece un argumento más contra la autenticidad de K, 1-8.
[42] *Gen. y corr.,* I, 9, 327 *a* 1; *Fís.,* IV, 5, 213 *a* 9; V, 3, 227 *a* 6; VIII, 4, 255 *a* 13; *Met.,* Δ, 4, 1014 *b* 22; Θ, 1, 1046 *a* 28.
[43] H, 1, 1042 *b* 6-7.
[44] No hemos podido conservar el juego de palabras que existe en griego entre ὑποκείμενον (el sujeto del cambio) y ἀντικείμενον (lo opuesto de aquello en que se convierte la cosa).
[45] *Fís.,* I, 7, 190 *b* 11-17.

tidad —aquí, una identidad alcanzada en un proceso— entre sujeto y predicado? De hecho, la predicación, al menos cuando no es tautológica, es una síntesis, y no otra cosa decía Aristóteles al postular, en principio, que «todo lo que llega a ser es compuesto (σύνθετον)». Ahora bien, la composición predicativa supone una previa disociación [46], y sólo es posible allí donde esta disociación está dada, es decir, en el ser en movimiento; sólo el movimiento permite distinguir el atributo que se le añade al sujeto del sujeto mismo. ¿Cómo sabríamos que Sócrates está sentado, si Sócrates estuviese siempre sentado sin levantarse? Dicho de otro modo, ¿cómo distinguiríamos el atributo del sujeto, si el atributo no se separara del sujeto en uno u otro momento de la vida de este último? Se dirá, sin duda, que tal distinción vale sólo para el atributo accidental, que puede estar o no presente en el sujeto. Pero incluso en el caso del atributo esencial, su distinción por respecto del sujeto (condición de la síntesis predicativa) resulta posible sólo a través de un movimiento supuesto, y cuya imposibilidad se reconoce en seguida, una especie de variación imaginativa, según la cual nos preguntamos si el sujeto seguiría siendo el sujeto en el caso de que supusiéramos ausente tal o cual atributo suyo: así, un triángulo puede dejar de ser de bronce, e isósceles, sin dejar por ello de ser triángulo; pero si le quitamos sus tres lados, lo suprimimos en tanto que triángulo: por tanto, la trilateralidad es un atributo esencial del triángulo [47]. Una vez más, es aquí un movimiento imaginario (pero ¿no es la propia imaginación un movimiento?) [48] el que disocia la unidad del ser en un sujeto y un predicado, y sustituye la unidad indistinta del τι por la estructura diferenciada del τι κατὰ τινος [49].

Pero esta disociación no es la única que el movimiento instaura en el ser. Lo que deviene se dice, efectivamente, en dos sentidos: por una parte, aquello que desaparece en el devenir y se borra ante lo que sobreviene; por otra parte, lo que se mantiene en el devenir y hace que sea el mismo ser el que se convierte en lo que no era. El propio lenguaje revela aquí esa doble posibilidad: puede

[46] Nótese que Aristóteles dice indistintamente que el ser en movimiento es σύνθετον ὸ διαιρετόν (VI, 4, 234 *b* 10). La síntesis supone una división. No hay ni división ni síntesis en Dios.

[47] *Anal. post.*, I, 5, 74 *a* 33-*b* 4; cfr. I, 4, 73 *b* 38 ss.

[48] *Fís.*, VIII, 3, 254 *a* 29; *De Anima*, III, 3, 428 *b* 11 (cfr. *infra*, Conclusión).

[49] Acerca de esta estructura, no solamente lógica, sino ontológica, cfr. E. TUGENDHAT, ΤΙ ΚΑΤΑ ΤΙΝΟΣ; *Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, 1958. Dicho autor muestra correctamente que tal estructura manifiesta lo que él llama la *Zwiefaltigkeit* del ser. Pero ya no estamos de acuerdo sobre la descripción de esa *Zwiefaltigkeit* (cfr. nuestra recensión de la obra en *R.E.G.*, 1960, pp. 300-301), y Tugendhat nada dice de cómo la estructura en cuestión se enraiza en el movimiento.

decirse que el iletrado se convierte en letrado, pero también que el hombre se convierte en letrado; lo que deviene es también lo que era y no será más que lo que seguirá siendo cuando lo que era ya no sea. El proceso del devenir revela en su efectiva realización una triplicidad, o más bien una doble dualidad, de principios [50]; si llamamos *forma* a lo que sobreviene en el proceso del devenir y se manifiesta como atributo, entonces la forma se opone, por una parte, al sujeto como *materia* del devenir, y, por otra parte, al sujeto como ausencia de esa forma, es decir, como *privación*. De este modo, Aristóteles ha refutado a los eléatas, que no conocían más que un solo principio, el cual creían encontrar —dado que ignoraban la privación— ya en la materia, ya en la forma [51]. Si la triplicidad de principios del ser se le impone al ser por el hecho de estar en movimiento, comprendemos ahora, a la inversa, por qué la doctrina de la unicidad del principio estaba vinculada a la de la imposibilidad del movimiento.

Queda por poner de relieve el alcance de esta disociación del ser en sus principios. Vimos más arriba que Aristóteles, cuando volvía a emplear en sentido físico el principio platónico de la divisibilidad de lo engendrable, se refería a una divisibilidad en elementos. ¿Se trata aquí de eso, cuando decimos que el ser en devenir es un compuesto de materia, forma y privación? Los elementos del ser, es decir, sus «componentes inmanentes y primeros» [52], son ellos mismos partes del ser y, por tanto, seres. Ahora bien, la privación no puede ser una parte del ser, pues no pertenece al orden del ser, sino al del no-ser. En cuanto a la materia y a la forma, si bien son componentes reales del ser en devenir, no por ello son partes. La prueba es que no puede disociárseles físicamente; no puede concebirse, en un ser físicamente existente, una materia sin forma o una forma sin materia. ¿Adoptaremos entonces el vocabulario de la abstracción para expresar esa relación entre la totalidad concreta en devenir y los «aspectos» que en ella distinguimos? Pero el proceso de la abstracción está vinculado por nosotros al de la generalización; ahora bien, nada de eso sucede en el proceso mediante el cual el devenir nos fuerza a distinguir materia, forma y privación. La forma «abstracta» de la materia no se hace por ello más general que la materia, pues a cada materia corresponde una forma determinada y a la inversa: ἄλλῳ εἴδει ἄλλη ὕλη [53]. En cuanto a la privación, si se la generaliza, se la reduce a una pura nada de ser y de pensamiento; la privación no es la ausencia en general, sino la ausencia de tal y cual presencia;

[50] *Fís.*, I, 7, 190 *b* 30.

[51] En la materia, Meliso; en la forma, Parménides (A, 5, 986 *b* 19); *Fís.*, I, 2, 185 *a* 32, *b* 16; cfr. III, 6, 207 *a* 16-17).

[52] Δ, 3, 1014 *a* 26.

[53] *Fís.*, II, 2, 194 *b* 19.

dicho con más precisión, la privación sólo se constituye como tal de modo retroactivo, como carencia y expectativa de aquello a lo que el sujeto ha llegado de hecho. El vocabulario de la parte y del todo, el de lo abstracto y lo concreto —respectivamente, lo general y lo particular—, y, de un modo general, el vocabulario del *elemento,* entenddo como componente físico o lógico, son del todo inadecuados para expresar la relación de materia, forma y privación con el ser en devenir, cuyos «principios» son, como dice Aristóteles. Lo que expresa la triplicidad de principios no es una tripartición cualquiera, física o lógica, de un todo que fuese física o lógicamente «compuesto», sino la triplicidad, o mejor la doble dualidad, que brota del mismo ser, desde el momento en que conlleva la posibilidad de movimiento. No somos nosotros quienes contamos tres principios en el ser, para extraer de ahí un esquema «general» de explicación; es el propio ser el que, en cada instante, se desdobla y reduplica, «estalla» —si así puede decirse— según una pluralidad de sentidos, de direcciones, que define la unidad «extática» —podría decirse—, la παλίντονος ἁρμονίη de su estructura [54].

Aristóteles no llega a pensar que el ser en devenir comporte tres principios en virtud de una suma a partir de la unidad; ya vimos cómo le reprochaba a Platón multiplicar los principios exteriores al ser, en vez de buscar la estructura múltiplemente significativa del ser mismo; no se trata aquí, entonces, de un añadido al ser, sino de una duplicación y reduplicación espontánea del ser mismo, en cuanto que es ser en movimiento. ¿Por qué esa duplicación se desdobla a su vez y da nacimiento a tres principios, no a dos? Aristóteles lo explica algo más adelante: se trata, dice, de que «a los contrarios les hace falta un sujeto» [55], y, un poco más arriba: «Entre contrarios no

[54] Sobre el carácter «extático» del movimiento, cfr. *Fís.*, IV, 12, 221 *b* 3: Ἡ δὲ κίνησις ἐξίστησι τὸ ὑπάρχον. Se traduce generalmente ἐξίστησι como «deshace», en el sentido de «destruye». Pero el verbo ἐξιστάναι nunca ha tenido ese sentido. Según los diccionarios de BAILLY y LIDDELL-SCOTT *(sub v.),* significa «hacer salir de», «poner fuera de sí» y, por tanto, «hacer caer en el *éxtasis*» (cfr. *Retór.*, III, 8, 1408 *b* 36). Traduciremos, entonces, «El movimiento hace salir de sí mismo a lo subsistente». El movimiento es aquello en virtud de lo cual lo *sub-sistente* (τὸ ὑπάρχον parece aquí sinónimo de τὸ ὑποκείμενον; cfr. TUGENDHAT, *op. cit.*, p. 14, n. 13) sólo se mantiene en el ser como un *ex*-sistente. Esta ex-sistencia, ese éxtasis, se manifiesta en la estructura ritmada del tiempo, que es *número* (221 *b* 2). Sin duda, ese «estallido» del ser puesto «fuera de sí» por el movimiento produce como efecto el desgaste de aquél (κατατήκει, 221 *a* 32), su «envejecimiento» (γηράσκει, *ibid.*) y, por último, su destrucción (φθορᾶς. 221 *b* 1); pero ésos son efectos de lo que hay de fundamentalmente «extático» en el movimiento. Cfr. también *Fís.*, IV, 13, 222 *b* 16 (μεταβολὴ δὲ πᾶσα φύσει ἐκστατικόν); *De Coelo,* II, 3, 286 *a* 19; *De Anima,* I, 3, 406 *b* 13.

[55] Δεῖ ὑποκεῖσθαί τι τοῖς ἐναντίοις (191 *a* 4).

puede haber pasión recíproca» [56]. Estas dos observaciones, no desarrrolladas aquí, nos remiten a la teoría aristotélica de los contrarios [57]. Los contrarios son aquellos atributos que, dentro de un mismo género, más difieren [58]; constituyen la diferencia máxima compatible con la pertenencia a un mismo género [59], mientras que los atributos contradictorios sólo pueden atribuirse a géneros que, por eso mismo, son incomunicables. En virtud de estas definiciones, cuando una cosa recibe sucesivamente dos atributos contrarios, se hace distinta sin duda, pero no se convierte en otra cosa: sigue siendo sustancialmente la misma; mientras que una cosa que recibe un atributo contradictorio cesa, por ello, de ser lo que era: resulta destruida en cuanto tal o, a la inversa, es producida: nacimiento y muerte son el movimiento según la contradicción [60]. Por tanto, los contrarios son los límites extremos entre los cuales es posible una generación recíproca, es decir, reversible, y que, de ese modo, no destruya la unidad genérica de aquello que deviene. ¿Qué quiere decir entonces Aristóteles cuando afirma que, «entre contrarios, no puede haber pasión recíproca?». La negación se refiere aquí, no a la pasión misma (pues los contrarios padecen uno por otro, y en esa «pasión» consiste su movimiento), sino a la reciprocidad de la pasión; si los contrarios estuviesen enfrentados solos en el movimiento, la aparición de uno sería la muerte del otro: si lo caliente se hace frío, queda destruido en tanto que caliente, y, si lo frío se hace caliente, queda destruido en tanto que frío. No es, pues, que se restaure el mismo calor, sino que se instaure otro. Si sólo estuvieran enfrentados los contrarios, el movimiento sería una sucesión de muertes y nacimientos, y carecería de toda continuidad. Pero la experiencia nos enseña que el movimiento según los contrarios es reversible, sin que haya por qué ver en dicha reversibilidad un renacimiento, sino sólo un retorno; no la negación de una negación, sino la restauración de una privación. Los contrarios, que se presentan de un modo sucesivo y se excluyen por ello [61], no ponen en cuestión, con todo, la permanencia de la cosa que deviene y que sigue siendo la misma bajo el cambio, lo que Aristóteles expresa con las palabras ὑποκεῖσθαι, ὑποκείμενον.

La triplicidad de los principios del movimiento aparece entonces como la condición de su unidad extática. Si el movimiento fuese

[56] 190 *b* 33.

[57] *Categ.*, 10 y 11; *De Interpr.*, 14; *Met.*, Δ, 10; I, 4.

[58] Δ, 10, 1018 *a* 26-27.

[59] Cfr. 1.ª parte, cap. II, § 4.

[60] *Fís.*, V, 1, 225 *a* 12; *Gen. y corr.*, I, 2, 317 *a* 17-31.

[61] Los contrarios son una especie de los *opuestos*. Ahora bien, «Se dice que *son opuestos* (ἀντικεῖσθαι) unos atributos siempre que no pueden coexistir en el sujeto que los recibe» (Δ, 10, 1018 a 22).

sólo sustitución de la privación por la forma, nacería con la aparición de cada forma y cesaría con su desaparición. Pero Aristóteles rechaza semejante concepción discontinua del movimiento, que Platón había sugerido en un pasaje del *Parménides* [62]. Lo que es discontinuo, más bién, es la sucesión de los accidentes que sobrevienen y desaparecen. Pero así como un discurso que no conllevase más que atributos sería ininteligible [63], igualmente el mundo en que se sucediesen los accidentes sería incoherente. Así como la inteligibilidad del discurso implicaba la admisión de un sujeto distinto de los atributos, así también la coherencia del mundo exige que la sucesión de los accidentes no afecte a la permanencia del sujeto. O más bien, el sujeto del devenir se dice en dos sentidos; hay un sujeto evanescente que resulta suprimido en el devenir: así el iletrado desaparece al hacerse letrado; pero sujeto es también lo que no desaparece: el hombre, de iletrado que era, pasa a ser letrado sin dejar de ser hombre. Aristóteles responde así a dos dificultades suscitadas por la filosofía anterior: aquella según la cual el sujeto debía desaparecer al convertirse en algo distinto (el Clinias ignorante moría al hacerse sabio) [64], y aquella otra, suscitada por los eléatas, según la cual el movimiento no existe, al no poder provenir ni del ser ni del no-ser. En realidad, hay que decir que el resultado del devenir procede en cierto sentido del ser que es el sujeto (aquí, la materia) del devenir; en otro sentido, viene del no-ser, pero de ese no-ser relativo que es la privación. Aristóteles descubre esta dualidad en el doble sentido de la expresión γίγνεσθαι ἐκ, «venir de» y «estar hecho de»; hay que decir, a la vez —aunque en dos sentidos diferentes— que el letrado «viene» del iletrado, y que la estatua «está hecha» (γίγνεται) de bronce [65]. Pero otra expresión permite diferenciar lo enmascarado por la ambigüedad del verbo γίγνεσθαι: decimos que la estatua es (está hecha) de bronce (χαλκοῦς), pero no decimos que el letrado es (está hecho) de iletrado [66].

Pero este análisis sería incompleto si no lo uniéramos, aunque Aristóteles no lo haga expresamente, a su análisis del tiempo. Las

[62] 156 *de*. El movimiento es ese «de repente» (ἐξαίφνης), extraño por ser «sin lugar» (ἄτοπον), que hace que esté una cosa *que no estaba*. De esta manera considerará Aristóteles, de hecho, el advenimiento o la desaparición de la forma (que sobreviene o desaparece ἀχρόνως, ἐν ἀτόμῳ νῦν, comenta el Ps.-ALEJ., a propósito de Z, 8, 1083 *b* 5, 495, 23). Pero en ese caso no se trata, precisamente, de un movimiento: la forma *no deviene* (cfr. más arriba, nota 41 de este cap.).

[63] Cfr. 1.ª parte, cap. II, § 2, pp. 131 ss.

[64] Cfr. PLATÓN, *Eutidemo*, 283 *d*. Ver *infra*, § 2.

[65] *Fís.*, I, 7, 190 *a* 21-31. Cfr. A. MANSION, *Introd. à la physique aristotélicienne*, 2.ª ed., p. 76.

[66] Cfr. Z, 7, 1033 *a* 6; *Gen. y corr.*, II, 1, 329 *a* 17.

implicaciones temporales de la disociación del ser-en-movimiento en materia, forma y privación son claramente detectables a partir del análisis del libro I de la *Física:* la forma es lo que la cosa será, la privación es lo que era, el sujeto (ὑποκείμενον) es lo que subsiste, permanece (ὑπομένει) [67], y no deja de estar presente a través de los accidentes que le sobrevienen. El sujeto ofrece aquí los mismos caracteres que el *ahora* (νῦν) analizado por Aristóteles en el libro IV de la *Física* [68]. Todo el análisis aristotélico del tiempo descansa sobre la idea de la permanencia del ahora; sin esa permanencia, el tiempo no sería nada, pues el pasado ya no es y el porvenir todavía no es, y lo que está compuesto de no-seres es ello mismo no-ser [69]. La única realidad del tiempo es, por lo tanto, la del ahora. ¿En qué consiste esa realidad? El ahora aparece antes que nada como un límite diferente cada vez, pues el tiempo, siendo una totalidad divisible, parece admitir una infinidad de límites; pero, por otra parte, parece ser cada vez el mismo, pues si no lo fuera, ¿en qué tiempo se convertiría en otra cosa? [70]. Esta última observación muestra a las claras el carácter fundamental del ahora; el ahora no puede hacerse otra cosa, puesto que es él aquello en el que se produce todo «hacerse». Pero seguiremos haciendo consideraciones sólo dialécticas —y, por tanto, vacías— sobre el tiempo, mientras sigamos hablando del tiempo en general, siendo así que la única realidad es la del ser-en-el-tiempo, que no es otra cosa, según veremos, que el ser en movimiento. La permanencia del ahora está fundada sobre la permanencia del móvil, que es siempre ahora lo que es [71]. Pero tal permanencia no se produce sin cierta alteridad: «el ahora es el mismo en cuanto que es lo que resulta ser cada vez; pero es diferente en cuanto a su ser» [72]; y más adelante: «El móvil es el mismo en cuanto que es lo que resulta ser cada vez (un punto, una piedra, o algo de ese género), pero es diferente por el discurso, a la manera como los sofistas consideran que Corisco en el Liceo es diferente de Corisco en el ágora» [73].

[67] *Fís.*, I, 7, 190 *a* 19.

[68] La traducción *ahora* me parece preferible a la de *instante*. El instante evoca la idea de «de repente»: es el ἐξαίφνης platónico; ahora bien, toda la argumentación de Aristóteles tiende a mostrar que el *ahora* no es un simple ἐξαίφνης, sino la permanencia de cierta presencia.

[69] *Fís.*, IV, 10, 217 *b* 32-218 *a* 6.

[70] *Ibid.*, 218 *a* 19-21.

[71] Es lo que se desprende de 219 *b* 10-11: Ὁ δ'ἅμα πᾶς χρόνος ὁ αὐτός· τὸ γὰρ νῦν τὸ αὐτὸ ὅ ποτ'ἦν, y de 219 *b* 18: Τοῦτο [τὸ φερόμενον] ὅ μὲν ποτε ὄν το αὐτό. Aristóteles emplea, como se ve, las mismas expresiones para designar el *ahora* y el *móvil* (φερόμενον). Esta equivalencia es postulada más adelante como principio: Τῳ δὲ φερομένῳ ἀκολουθεῖ τὸ νῦν (219 *b* 22). Cfr. W. BRÖCKER, *Aristóteles*, pp. 103-105.

[72] 219 *b* 10.

[73] 219 *b* 18-21.

Este texto manifiesta muy bien el enraizamiento común del discurso atributivo en el tiempo extático en la realidad fundamental que es el movimiento; porque el móvil se mueve, recibe el sujeto de atribución atributos que modifican su ser, y el ahora se hace cada vez otro en su contenido; pero también porque el móvil sigue siendo el sujeto siempre presente (ὑποκείμενον) de sus modificaciones, no desaparece la esencia en las atribuciones accidentales que le sobrevienen, y el ahora garantiza, a la manera del punto que se desplaza sobre una línea o la unidad que se repite indefinidamente en la numeración [74], la «continudad del movimiento» [75]. No es de extrañar que, en el lenguaje de los gramáticos, la palabra ὑποκείμενον, que en Aristóteles designa a la vez la materia del movimiento y el sujeto lógico, haya terminado por significar el tiempo presente [76]. Esta presencia del presente no es sin embargo la presencia inmutable de lo eterno: es una presencia que se hace a cada instante presencia de un nuevo acontecimiento, que toma el lugar del anterior; se diversifica a la vez el *antes* y el *después* del tiempo y en la variabilidad infinita del discurso [77]; desde este punto de vista, el ahora es tan capaz de dividir como de unificar: «El tiempo es continuo gracias al ahora, y está dividido según el ahora» [78]. Del mismo modo, la materia garantiza la continuidad del movimiento: el mismo bronce es sucesivamente bronce informe y estatua; pero también ella divide al móvil según su infinita mutabilidad.

Veremos cómo estas observaciones no se aclararán sino a partir de un nuevo análisis: la permanencia del ahora, o de la materia, o del sujeto lógico, es menos la de un ser que la de una potencia de ser; lo que se mantiene en el movimiento es la mutabilidad presente siempre de lo que se mueve, no tanto una presencia, como aquello en cuya virtud es posible en general una presencia. El vocabulario de la parte y el todo, de la «composición» de materia y forma, habrá de ser proscrito si reconocemos que no se trata tan sólo de una división en partes, sino de la manifestación de la estructura, indisolublemente unificadora y divisora —en una palabra, «extática»— del ser en movimiento. Si reconocemos que la forma es el porvenir del movimiento, la privación su pasado y la materia su presente indefinidamente presente en su novedad, no habremos dividido al ser en partes que fueran seres a la vez; pues el pasado y el porvenir, como hemos visto, no son seres y «el ahora no es una parte del

74 «El tiempo es el número del movimiento, y el movimiento es como el móvil: es, por así decir, la unidad del número» (220 *a* 2-3).
75 «El ahora es la continuidad del tiempo (συνέχεια χρόνου)...; hace continuos, en efecto, el pasado y el futuro» (IV, 13, 222 *a* 10-12).
76 Cfr. E. Tugendhat, *op. cit.*, p. 15, nota.
77 220 *a* 8.
78 220 *a* 5.

tiempo... así como los puntos no lo son de la línea» [79]. El único ser que aquí está en causa es el ser en movimiento mismo; es la realidad última más acá de la cual no se hallaría sino el vacío del discurso, si pretendiéramos descubrir otros seres componentes. Pero el discurso, que sería impotente si esperásemos de él alguna revelación acerca de los elementos del ser, no por ello deja de ser el lugar donde se pone de manifiesto la estructura compleja del ser en movimiento, tal como se abre paso a través de la pluralidad de significaciones de la palabra *ser*. La tesis física de la divisibilidad de lo móvil se traduce ontológicamente como la de la pluralidad de los sentidos del ser; así pues, no es de extrañar que, en el libro I de la *Física*, esta tesis ontológica sea mencionada constantemente como principio para la refutación de quienes, al suprimir el movimento, suprimían por ello la física: «El razonamiento de Parménides es falso, porque toma el ser en términos absolutos, siendo así que tiene muchos sentidos» [80]. Sin embargo, ésa no es más que una reconstrucción retrospectiva del proceso de investigación de Aristóteles y, de rechazo, del de Parménides. Parménides no ignoró una tesis que habría conocido si hubiera leído los libros de Aristóteles o seguido su enseñanza. Es, a la inversa, la carencia de Parménides, su silencio ante el movimiento, lo que lleva a Aristóteles a reconocer la significación múltiple del ser en movimiento; o mejor dicho, Parménides es aquí sólo uno de los momentos a cuyo través la «coerción de los fenómenos», a la cual deberán parcialmente rendirse él mismo y sus discípulos [81], acaba por abrirse camino. Es la coerción de los fenómenos la que ya les llevaba a los eléatas, en contra de su decisión de unidad, a hacer disociaciones en el concepto de causa. Es la coerción del movimiento la que, a través de la mediación de la palabra filosófica, divide al ser contra sí mismo en una pluralidad de sentidos, cuya unidad sigue siendo, no obstante, «buscada» indefinidamente.

2. El acto inacabado

«Se han extraviado por no distinguir las significaciones» [82]. Con esta fórmula, resume Aristóteles, al final del libro I de la *Física*, su crítica de los eléatas, e introduce su propia solución de la aporía: la distinción entre forma y privación por una parte, y entre forma y materia por otra, permite afirmar que el ser, si bien no puede provenir del ser *en sí*, puede provenir de ese ser *por accidente* que es la privación, y si no puede provenir del no-ser en sí, puede provenir

79 220 *a* 19-20.
80 *Fis.*, I, 3, 186 *a* 24.
81 *Met.*, A, 5, 986 *b* 31.
82 *Fis.*, I, 8, 191 *b* 10.

de ese no-ser por accidente que es la materia. Tal es al menos una manera de «resolver» la aporía; pero hay otra para cuya elaboración nos remite Aristóteles a otros escritos: la consistente en distinguir entre acto y potencia, o, con más precisión, en reconocer que «las mismas cosas pueden ser dichas según la potencia y el acto» [83].

A diferencia de la distinción entre los tres principios, la del acto y la potencia está más bien presupuesta por la *Física* que verdaderamente desarrollada en ella. El análisis del movimiento, en el libro III, la da por conocida, y es en el libro Θ de la *Metafísica* donde debemos buscar su elaboración. Esta colocación podría hacer creer que la distinción entre acto y potencia es independiente del análisis del movimiento, y que éste constituye solamente uno de los campos de aplicación de aquélla. Por lo demás, eso es lo que parece desprenderse del propio plan del libro Θ, tal y como se anuncia en las primeras líneas de dicho libro: «La potencia y el acto se extienden más allá de los casos en que nos referimos tan sólo al movimiento.» Aristóteles anuncia, pues, que tras hablar de la potencia en sus relaciones con el movimiento, tratará «en sus discusiones sobre el acto, de las otras clases de potencia» [84]. Pero conviene observar, antes que nada, que Aristóteles presentaba un poco más arriba a la potencia referida al movimiento como la potencia propiamente dicha (μάλιστα κυρίως) [85], lamentando que este sentido «no fuese útil a su actual propósito». Por otra parte, en la segunda parte del libro Θ, no tratará de hecho de otras potencias distintas de la que se refiere al movimiento, sino sólo del acto, con el claro objetivo de mostrar que puede haber un acto sin potencia, un Acto puro, que no es movimiento, sino que, al contrario, se confunde con la inmovilidad divina. Pero este paso al límite, esta teologización de la noción de acto, nada quita de los orígenes sublunares de la noción, y si bien Aristóteles, mediante una extenuación de las implicaciones mundanas de la noción de acto, llega a aplicarla a la descripción de la esencia divina, este nuevo uso no contradice, sino que confirma, que la distinción entre acto y potencia viene impuesta al pensamiento diacrítico por el movimiento y sólo por él: la prueba es que sólo lo Inmóvil es Acto puro, es decir, acto sin potencia, y que todo lo demás, es decir, todo lo móvil, se caracteriza por lo que la escolástica llamará la «composición» de acto y potencia.

Si la noción de potencia (δύναμις) implica inmediatamente la referencia a un poder, y más en concreto a un poder-llegar a ser-algo-distinto [86], los dos términos que Aristóteles emplea para lo que la tradición llama uniformemente «acto» —ἐνέργεια y ἐντελέχεια— se refieren más concretamente aún a la experiencia del movimiento. En el caso de ἐνέργεια, lo que sigue siendo pensado a través de la formación docta de la palabra es la actividad artesanal, y más precisamente la obra (ἔργον). Sin duda, el acto no es la actividad, y Aristóteles pondrá gran cuidado en distinguirlo del movimiento [87], pero es el resultado de ella. No es la cosa que cambia, sino el resultado del cambio; no el hecho de construir, sino el haber-construido [88]; no el presente o el aoristo del mover, sino el perfecto del haber-movido y el haber-sido-movido [89]. Igualmente, la palabra ἐντελέχεια se refiere al sentido dinámico de τέλος, que designa el fin en el sen-

[83] *Ibid.*, 191 *b* 27-29.
[84] Θ, 1, 1046 *a* 1-4.
[85] *Ibid.*, 1045 *b* 36.
[86] La referencia al movimiento está presente en la definición general de la potencia: «Llamamos *potencia* al principio del cambio o del movimiento hacia otro ser en cuanto otro, o por efecto de otro ser en cuanto otro» (Δ, 12, 1019 *a* 19; cfr. 1019 *a* 15 y 1020 *a* 5, donde esta misma definición es presentada como «la definición propiamente dicha de la potencia en su principal sentido»). Esta definición general se aplica, tanto como al poder-obrar, al poder-sufrir e incluso al poder-resistir (1019 *a* 26-32). Pero conviene observar que, incluso en este último caso, la impasibilidad de estas cosas naturales que deben a su «potencia» el no ser «rotas, trituradas, dobladas, en una palabra, destruidas» (1019 *a* 28) nada tiene que ver con la impasibilidad de Dios, que no necesita ninguna «potencia» para resistir a una desconocida moción. En Dios, la impasibilidad es contradictoria de la pasión; en las cosas resistentes, tan sólo es contraria. Los comentaristas yerran, pues, cuando comparan —con la sólo diferencia de grado— la impasibilidad de Dios con la de la salamandra, como si la impasibilidad de Dios fuese el más alto grado de la potencia, una potencia eminente (κατὰ τὸ τελειωτικόν, dice ASCLEPIO, 328, 31, y no κατὰ τὸ φθαρτικόν; cfr. ALEJ., 328, 31). De hecho, para Aristóteles, la potencia sólo tiene *sentido* en el interior del ser en movimiento, y ninguno en Dios.
[87] Θ, 6, 1048 *b* 18-34.
[88] 1048 *b* 31-32.
[89] *Ibid.*, 32. En todo este pasaje —es cierto— Aristóteles parece reservar la noción de *acto* para otro uso; al oponer el acto al movimiento, piensa en actos que sólo serían actos, es decir, en los que el acabamiento no sería el *resultado* de un proceso, sino que se identificaría con la actividad misma; tal sería el caso de la vista, del pensamiento, de la vida: lo mismo es ver (presente) y haber visto (perfecto), pensar y haber pensado, vivir y haber vivido. Se trata de actividades que no producen una obra en la cual, al realizarse, quedasen suprimidas, sino que tienen su fin en ellas mismas: lo que Aristóteles llama πρᾶξις (1048 *b* 20-24). Si Aristóteles parece reservar aquí la noción de *enérgeia* a estas acciones inmanentes, es en vista de la extensión teológica de la noción; pero esa extensión contradice el origen tecnológico, según el cual la referencia a la *obra* se halla inmediatamente presente. Nótese, por lo demás, que la propia *praxis* es llamada aquí *kinesis* (1048 *b* 21), lo que prueba que la palabra κίνησις puede ser tomada, a escasas líneas de distancia, ya en el sentido estricto de movimiento imperfecto que tiene su fin fuera de sí mismo (1048 *b* 29), ya en el sentido amplio de *movimiento*, que engloba las propias actividades inmanentes, como la vida o el pensamiento. Cuando Aristóteles, al principio del libro Θ, opone a la potencia según el movimiento «otra» potencia, podemos entonces pensar que esta última no excluye toda referencia al movimiento en sentido amplio.

tido de acabamiento, consumación, realización; lo que se piensa entonces a través de la forma docta de la palabra no es, sin duda, la consumación misma, y menos aún la idea de la consumación en cuanto motor psicológico de la acción, causalidad de la idea, finalidad en el sentido moderno de la palabra, sino lo que se halla y se mantiene consumado en la consumación, aquí un perfecto que sigue y sobrevive al aoristo que le ha dado nacimiento [90]. La noción aristotélica del acto, en el momento mismo en que Aristóteles la distingue del movimiento, revela su enraizamiento en el movimiento: designa, sin duda, el modo de ser de lo inmóvil, pero de un inmóvil que ha *llegado a ser* lo que es. La inmovilidad del acto es la inmovilidad de un resultado, que, por tanto, presupone un movimiento anterior. Lo propio de la obra es remitir a una producción, a un productor; lo propio del fin es remitir a un acabamiento. Por eso el acto no es una noción que se baste a sí misma, sino que sigue siendo correlativa de la de potencia, y sólo puede ser pensada a través de ella; el acto no sobreviene, no se revela en su consumación más que por medio de la potencia, el poder de un agente. Este poder, ciertamente, es más revelador que creador (por una razón de principio que veremos luego); a la potencia activa del agente responde una potencia pasiva, un poder-devenir, en aquello que preexiste a la obra: la materia [91]. La estatua está en potencia en el mármol, porque el escultor tiene la potencia de hacerla aparecer en el mármol. Y como es el acto en su realización el que revela la potencia activa del escultor, resulta que, finalmente, no es la potencia la que revela el acto, como tendería a admitir un análisis superficial, sino el acto el que revela la potencia, en el momento mismo en que adviene, como condición de su advenimiento: «Conocemos las construcciones geométricas haciéndolas» [92]. El hacer del geómetra revela el espacio geométrico, pero el

[90] No podemos aceptar la interpretación que de la palabra ἐντελέχεια propone Heidegger. Queriendo legítimamente evitar la mala interpretación moderna de la *entelequia* como *finalidad*, acaba por eliminar de la palabra τέλος toda idea de *fin*, en el sentido de acabamiento, consumación de lo inacabado, para quedarse sólo con el sentido estático de realización siempre realizada ya, de «pura presencia de lo que está presente» (cfr. *Intr. a la Met.*, p. 70; *Essais et conférences*, pp. 14-15, 55). Se trata, sin duda, de una presencia, pero de una presencia *sobrevenida, devenida*. La traducción moderna «acto» no es un olvido del sentido original, sino que, por una vez, le es fiel. Cfr., en Píndaro, la expresión οὐδὲ μαχύνων τέλος οὐδέν, en el sentido de «dispuesto a obrar» (palabra por palabra: no prolongando ningún acabamiento) (*IV Pítica*, v. 286).

[91] Sobre la distinción entre potencia *activa* (δύναμις τοῦ ποιεῖν) y *pasiva* (δύναμις τοῦ πάσχειν), cfr. Θ, 1, 1046 *a* 19-25. En este sentido desarrollará y precisará Leibniz, aunque olvidando su referencia original a la actividad artesanal, la teoría aristotélica de la potencia (cfr. *De emendatione primae philosophiae et de notione substantiae*, ad fin).

[92] Θ, 9, 1051 *a* 32.

propio hacer no se consumaría en la figura geométrica si el espacio no fuera previamente geometrizable. Cuando Aristóteles se pregunta qué es primero, si la potencia o el acto, se comprende entonces que su respuesta no sea unívoca: la potencia es primera en un sentido y segunda en otro. Es primera —dice generalmente Aristóteles— en el orden de la generación [93], al menos si se trata de una generación particular, de una generación *hic et nunc*, donde vemos que el germen preexiste a la flor y el fruto. Sin duda, Aristóteles quiere significar con esa restricción que no sucedería igual en el orden de la generación en general: pues en este caso vemos que el engendrador preexiste al germen y que sólo el hombre engendra al hombre [94], pues debe entenderse que solamente el hombre en acto, y no la Idea del hombre —que sólo sería hombre en potencia—, engendra al hombre que está en potencia en el germen. Es, pues, el acto, y sólo él, el que hace pasar la potencia a acto [95], lo cual no impide que ese paso al acto no sea sólo la actualización de la potencia sobre la cual obra, sino también de su propia potencia: acto común de dos potencias. Por tanto, es correcto decir a la vez que la potencia preexiste al acto como condición de su actualidad, y que el acto preexiste a la potencia como revelador [96] de su potencialidad. Pero si pensamos que la revelación misma es un acto, el acto del discurso humano, y que una distinción entre *ratio essendi* y *ratio cognoscendi* sería aquí anacrónica —pues, para Aristóteles, el conocer es todavía un ser— habrá que conceder que el debate acerca de la anterioridad respectiva de la potencia o el acto —debate que dará lugar más tarde a fáciles burlas— [97] es un falso debate. El acto y la potencia son co-originarios; no son sino éxtasis del movimiento; sólo es real el enfrentamiento de potencia y acto en el seno del movimiento; únicamente la violencia del discurso humano —él mismo un movimiento— puede mantener disociada, bajo la forma demasiado fácilmente escolar de distinciones de sentido, la tensión original que constituye, en su unidad siempre dividida, el ser del ser-en-movimiento.

La distinción entre ser en acto y ser en potencia no habría nacido jamás sin las aporías clásicas acerca del movimiento. Bajo la «presión de los fenómenos», manifestada en las dificultades del discurso, sale a luz, no tanto como solución cuanto como teorización de esas dificultades, la distinción entre acto y potencia. Esas aporías pueden clasificarse en dos rúbricas:

[93] Θ, 9, 1051 *a* 33.

[94] Z, 7, 1032 *a* 25; 8, 1033 *b* 32; Θ, 8, 1049 *b* 25; Λ, 3, 1070 *a* 8, 28, etc.; *Fís.*, II, 1, 193 *b* 8, etc.

[95] Θ, 8, 1049 *b* 24: «De un ser en potencia un ser en acto es siempre engendrado por otro ser en acto.»

[96] Θ, 9, 1051 *a* 29: Τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐνέργειαν ἀναγόμενα εὑρίσκεται.

[97] Cfr. BRUNSCHVICG, *Les âges de l'intelligence*, p. 67.

1) ¿Cómo el ser puede provenir del no-ser?
2) ¿Cómo lo mismo puede hacerse otro?

* * *

1) La primera aporía parece haber sido sugerida por las apariencias creadoras del cambio; ya sea crecimiento, alteración o —con mayor razón— nacimiento, el movimiento parece eficaz, creador de cantidades, de cualidades, y hasta de esencias nuevas. Incluso el movimiento local, en cuanto creador de localizaciones nuevas, participa del mismo carácter, si recordamos que el lugar es una categoría del ser, con tan justo título como la cantidad o la cualidad. Pero entonces ¿cómo el no-ser, del que los griegos saben desde Parménides que no es, puede engendrar lo que es? Es la prolongación del pensamiento parmenídeo, la única solución pareció ser la de ver tan sólo una apariencia en esta generación del ser por el no-ser: no porque el ser engendrado del no-ser fuese él mismo no-ser, sino, al contrario, porque el pretendido no-ser engendrador era en realidad un ser, aunque no pudiera tener los caracteres del ser que nos es familiar, es decir, diferenciado por haber llegado a ser. Al comienzo de todas las cosas, dicen bajo formas distintas los presocráticos, que alcanzan su más acabada expresión con Anaxágoras, era la Totalidad. Así podríamos ahorrarnos esa creación *ex nihilo,* que el pensamiento griego sólo ha considerado para rechazarla inmediatamente como absurda; los movimientos aparentes serían movimientos necesariamente parciales, que fragmentarían una totalidad inicial dada [98]. Sólo que había que explicar también la *apariencia* según la cual el movimiento hace nacer seres nuevos, que nacen y mueren. Para satisfacer las apariencias, había que aportar una precisión a la teoría anterior: en el devenir, no todo está dado a la vez, sino sucesivamente, y esa sucesión hace que el sujeto del devenir no sea ya uno. El devenir, por esta razón, está vinculado a la idea de diferencia, de multiplicidad. La totalidad inicial a partir de la cual deviene el devenir será entonces, por oposición al devenir diferenciado, una totalidad indiferenciada. Por eso la totalidad de Anaxágoras es una mezcla, la de las cosmogonías más antiguas una Noche o un Caos, la de Anaximandro un Infinito, la de Platón una matriz universal, un receptáculo que puede llegar a ser todo y no es nada por sí misma. Pero más arriba vimos, a propósito de la investigación de un discurso unitario sobre el ser [99], que esas filosofías de la totalidad, que se ofrecen como respuestas al problema del comienzo tanto como al de la unidad, no hacían más que desplazar la dificultad, en vez de resolverla. El Infinito de los presocráticos, sea cual sea la forma que revista, sólo podrá entenderse en dos sentidos: o bien se trata de una yuxtaposición en que cada elemento conserva su individualidad (pero entonces tal yuxtaposición será necesariamente finita, y no podrá dar cuenta de la infinitud del movimiento); o bien se trata de una masa informe, indefinida, indeterminada, pero que entonces se opondrá contradictoriamente al ser —que es uno, es decir, finito, determinado— y habrá que incluirla en el no-ser. No es sorprendente que Platón convierta a su receptáculo universal en un cuasi no-ser [100]. «Los filósofos parecen hablar de lo indeterminado —dice Aristóteles —y, creyendo hablar del ser, en realidad hablan del no-ser» [101].

98 Cfr. Anaxágoras, fr. 1 y 17 Diels.
99 Cfr. más arriba, pp. 205-206 y 222-223.

El principio de lo que se cree ser la solución de Aristóteles parece sencillo, incluso demasiado sencillo. No se trata ni de disociar el ser en una infinidad de elementos ni de multiplicarlo hasta el infinito, extenuándolo hasta el punto de darle, sin decirlo, los caracteres del no-ser; basta aquí, una vez más, con distinguir significaciones. Es correcto decir a la vez que el ser proviene del no-ser y que proviene del ser, a condición de no entender dos veces la palabra *ser* en el mismo sentido; el ser en acto no viene del ser en acto, sino del ser en potencia, el cual es un no-ser en acto. Sigue siendo cierto, conforme a la exhortación de Parménides, que el no-ser no es y no será nunca, pero lo que *no es* en acto *es* ya en potencia. Solución verbal —se dirá— si se espera de la distinción entre acto y potencia que resuelva el problema del origen del movimiento. Pero lo que la tradición invocará como principio de solución sigue vinculado, en Aristóteles, a la fuerza siempre cuestionadora del problema. Aristóteles no resuelve la aporía, sino que la tematiza, a riesgo de escolarizarla, así como otros antes que él la habían dejado desplegarse más libremente en el claroscuro del lenguaje poético, o bajo la luz demasiado cruda de los juegos erísticos. El mismo misterio del origen, del comienzo, se transparenta a un tiempo, a través de diferencias que no deben ocultar la unidad de su fuente, en unos versos de Píndaro, una aporía clásica de la sofística, y la distinción aristotélica entre acto y potencia. ¿Cómo llegar a ser lo que no se es? ¿Cómo aprender lo que no se sabe? El problema del origen se planteó a los griegos en primer lugar bajo la forma de este asombro ante la más concreta experiencia humana: la del crecimiento y, más precisamente, el crecimiento espiritual, la *máthesis*. En la fuente de la problemática filosófica del origen, hay lo que podemos llamar la angustia existencial ante el comienzo. No se trata de saber cómo es posible el movimiento en general, sino de saber si, y cómo, puedo desplazar

100 Cfr. *Timeo,* 50 *b,* 52 *b;* Aristóteles, *Física,* I, 9, 192 *a* 2-9.
101 Γ, 4, 1007 *b* 26-28. Cfr. 1.ª parte, cap. II, § 4, pp. 205-206.

mi cuerpo, mover el meñique [102], ir de Atenas a Megara, alcanzar y adelantar a la tortuga, y, sencillamente, echar a andar [103]. ¿Cómo puedo crecer en ciencia [104], en habilidad práctica [105], en virtud [106]? El pensamiento griego no escapará nunca del todo a esta dificultad, a esta aporía fundamental de comienzo, que detiene la marcha, prohíbe todo avance, inmoviliza el pensamiento en un estancamiento indefinidamente incoactivo. Y, sin embargo, los griegos saben que el ser está en movimiento, que el hombre avanza, que echar a andar es posible, y a veces no se vuelve. El hombre no acaba nunca de salir y, sin embargo, ha salido ya siempre, por la ruta de Atenas a Megara [107], «paseándose por motivos de salud», o al mar para fundar una de esas colonias que «el espíritu ama» [108]. Pero los griegos han presentido que, por una paradoja cuya forma más radical son las pretendidas argucias de Zenón y los sofistas, sólo se pone uno en movimiento porque ya se ha puesto, sólo se aprende lo que ya se sabe, sólo nos convertimos en lo que ya somos. Devenir lo que se es, conquistar lo que se posea, aprender lo que se sabe, buscar lo ya encontrado, apropiarse de lo que nos es más propio, acercarnos a lo que nos ha estado siempre próximo: el pensamiento griego nunca enseñará otra sabiduría que la que llama al hombre a la conquista de sus propios límites, a alcanzar las dimensiones de lo que él ya es. «Aprendiendo, llega a ser lo que eres», nos dice Píndaro [109]. Y Platón nos recordará

[102] Como se sabe, éste será un ejemplo favorito de los escépticos, pero cuyo origen hay que buscar en CRATILO (cfr. Γ, 5, 1010 *a* 12).

[103] Cfr. el segundo y tercer argumento de ZENÓN en ARISTÓTELES, *Fís.*, VI, 9, 239 *b* 11-13 (DIELS, 29 A 26-27).

[104] Tal es el sentido de la famosa aporía sofística sobre la imposibilidad de aprender: no se puede aprender ni lo que se sabe, pues ya se sabe, ni lo que no se sabe, pues no se sabe lo que hay que aprender (PLATÓN, *Menón*, 80 *e*; ARISETÓTELES, *Anal. pr.*, II, 21, 67 *a* 9 ss.; *Anal. post.*, I, 1, 71 *a* 29). Cfr. Introd., cap. II.

[105] «Parece que es imposible ser arquitecto sin haber construido nada, o tañedor de cítara sin haberla tocado nunca» (Θ, 8, 1049 *b* 30). Pero ¿cómo construir si primero no es «capaz de construir» (1049 *b* 14), es decir, arquitecto? ¿Cómo tocar la cítara si antes no se ha aprendido a hacerlo? No se habrá resuelto la aporía observando, como hace Aristóteles aquí (1049 *b* 35), que «toda generación supone ya algo engendrado, y todo movimiento algo ya movido», pues es necesario detenerse en algún punto.

[106] ¿Cómo hacerse virtuoso si no se es ya? Es sabido que los estoicos negarán todo *paso* del estado de locura al de cordura. «Negant nec virtutes nec vitia crescere» (CICERÓN, *De Finibus*, III, 15); de donde la consecuencia: «Qui processit aliquantum ad virtutis habitum, nihilominus in miseria est quam ille, qui nihil processit» (*ibid.*, 14).

[107] Γ, 4, 1008 *b* 13. El ejemplo del paseo es sin duda uno de los más frecuentes en Aristóteles.

[108] Cfr. HÖLDERLIN, *Brod und Wein*: «Kolonie liebt... der Geist»; *Andenken*: «Es beginnet nämlich der Reichtum im Meere»; y el comentario de Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Francfort, 1951, p. 88.

[109] Γένοι' οἷος ἐσσὶ μαθών (*Pít.*, II, 72).

que somos lo que éramos siempre, y que no conocemos sino lo que hemos conocido ya en una vida «anterior». Aristóteles examina en dos pasajes de los *Primeros* y los *Segundos Analíticos* la célebre dificultad, mencionada por Platón en el *Menón*, acerca del comienzo del saber [110]. Tras haber eliminado la solución «mítica» de la reminiscencia, recoge la aporía bajo una forma que no es tanto un intento de solución como una formulación más teórica de lo que tiene de aporético. «Antes de extraer la conclusión del silogismo, hay que decir... que, en cierto sentido, ya se la conoce, y en otro no» [111]. Esa distinción de sentidos a que nos obliga la aporía viene precisada bajo la forma de oposición entre conocimiento universal y conocimiento propiamente dicho (ἁπλῶς εἰδέναι): puede conocerse universalmente y no tener conocimiento propiamente dicho [112]. En los *Primeros Analíticos,* se hacía otra distinción entre conocimiento universal y conocimiento particular. ¿Debe decirse que el conocimiento particular se identifica con el conocimiento propiamente dicho? Sí, a condición de no ver en él un conocimiento de lo particular en lo general, sino un conocimiento *en acto* de lo particular [113]. Vemos al fin cómo, así articulado, este sistema de distinciones permite desarrollar la aporía del comienzo del saber: el conocimiento de lo particular no procede de otro conocimiento de lo particular (pues ¿de dónde vendría este último?), sino que se precede paradójicamente a sí mismo bajo la forma de un conocimiento universal: «Nunca sucede, en efecto, conocer de antemano lo particular, sino que, al mismo tiempo que tiene lugar la inducción, adquirimos la ciencia de las cosas particulares como si no hiciéramos más que reconocerlas» [114]. Lo universal *es,* por tanto, lo particular, y conocer lo universal es ya conocer lo particular. Pero, por otra parte, lo particular *no es* lo universal, pues yo puedo conocer lo universal sin conocer por ello lo particular que es ese universal. Aristóteles explica este círculo del conocimiento —que hace que no se pueda aprender nada si no se lo conoce ya y que, sin embargo, el saber progrese— diciendo que el movimiento del saber consiste en la actualización de un saber en potencia: lo universal es lo particular, pero sólo en potencia; lo particular no es lo universal, porque es en acto lo que lo universal es sólo en potencia. Así la *máthesis,* como todo movimiento, no es creación, sino apropiación: el conocimiento es reconocimiento, la adquisición es recuperación, y la aventura, retorno. El vocabulario de la potencia y el acto ha nacido del encuentro entre la vieja aporía del comienzo y el pensamiento «lógico» de Aristóteles: no es tanto

[110] 80 *e*.

[111] *Anal. post.*, I, 1, 71 *a* 24.

[112] *Anal. pr.*, 71 *a* 28.

[113] *Ibid.*, II, 21, 67 *a* 39 ss.

[114] *Ibid.*, 67 *a* 21.

que Aristóteles haya resuelto el problema —según pretendió no sin imprudencia una tradición glorificadora— como que ha dispuesto sus términos de manera que no infringieran el principio de contradicción: «Nada impide conocer, en un sentido, lo que se aprende y, en otro sentido, no conocerlo. El absurdo está, no en decir que ya se conoce en cierto sentido lo que se aprende, sino en decir que se lo conoce en el modo y medida en que se aprende» [115]. Se disipa la ambigüedad, pero no el problema: nada impide, sin duda, pero también nada explica que el saber conlleva la dicotomía de lo particular y lo universal, y el ser en general la del acto y la potencia. Pero, al menos, lo que hay de problemático en el problema se encuentra lógicamente definido por vez primera en Aristóteles. Pero esta logicización de los términos del problema, lejos de hacerlo insípido y, por último, de agotarlo, subraya sus contornos; una vez eliminadas las dificultades «lógicas», es decir, surgidas de un uso aún impreciso del lenguaje, el problema no es ya más que lo que es: un problema «físico», es decir, surgido de la naturaleza de las cosas, y que ejerce sobre nosotros una presión cuyo principio no debe ya buscarse en las palabras, sino en el ser; al menos, en el ser en movimiento de las cosas naturales.

* * *

2) La segunda aporía se pone aún más claramente de manifiesto que la anterior en el discurso humano sobre el movimiento. Bajo su forma más inmediata, consiste en reconocer que atribuimos al mismo sujeto, ya un predicado, ya otro: el mismo Sócrates es joven y luego viejo. ¿Cómo, entonces, lo mismo puede convertirse en otro sin dejar de ser lo mismo? Más aún: la predicación misma en cuanto tal es aporética, pues consiste en decir que lo mismo *es otro* [116]. Esta aporía del ser-otro, aún más fundamental que la del devenir-otro, se halla tan enraizada como esta última en la experiencia fundamental del movimiento; pues, como vimos, sólo el movimiento introduce en el ser esa escisión en cuya virtud el ser está separado de su propio ser, *el que* es está separado de *aquello que* es, ya que aquello que es puede añadírsele o no, sin que por ello deje de ser. Nada habremos resuelto aplicando aquí la conocida distinción entre sustancia y accidente, pues esa distinción no es sino un nombre que se le da a la escisión misma que plantea el problema, precisamente. ¿Por qué el ser es lo que es y, a la vez, no es lo que es? Y si no es lo que será, o ya no es lo que era, ¿por qué y cómo llega a serlo, o deja de serlo?

Debemos, una vez más, a los sofistas la más clara formulación

[116] Cfr. 1.ª parte, cap. II, § 2, pp. 140 ss.
[115] *Ibid.*, I, 1, 71 *b* 6.

de esta doble aporía de la predicación y del devenir-otro que es condición de la predicación accidental. Llevando hasta el absurdo —es decir, hasta lo que ya no tiene lugar (ἄτοπον)— una de las dos vías de la aporía, afirmaban en un argumento que nos transmite Platón en el *Eutidemo* que el devenir no es devenir, sino supresión del ser; no nacimiento, sino muerte. Una vez más, es la experiencia de la *máthesis* y de la διδασκαλία, de la relación maestro-discípulo, la que suministra aquí la aporía. El sofista, que habla aquí por boca de Sócrates, les objeta a los que quieren instruir a Clinias, es decir, convertirlo de ignorante en sabio: «Queréis que se haga sabio y no ignorante... Por consiguiente, queréis que se convierta en lo que no es y que ya no sea lo que ahora es... Y pues deseáis que no sea ya lo que ahora es, entonces deseáis su muerte» [117]. Así pues, el devenir es un homicidio, cuyo instrumento es el discurso predicativo: cuando Clinias se hace sabio, el ignorante muere en él. El niño muere al llegar a ser adulto. Pero el tono de seguridad de tales fórmulas oculta mal sus dificultades. Pues ¿quién es el que se hace sabio o adulto, si ese «el que» ya no es? La otra vía de la aporía nos lleva, en efecto, a decir que el que deviene es el mismo, como por lo demás nos enseña la experiencia. Pero si el que deviene es el mismo ¿cómo puede ser otro? En términos más abstractos, el problema está en saber si el sujeto se pierde en cada una de las determinaciones que se le atañen (nuevo y muerto cada vez), si el devenir es una sucesión de muertes y resurrecciones, o si subsiste una unidad a través de él. Aristóteles, una vez más, atiende aquí más que Platón a las dificultades que hablan por boca de los sofistas, dificultades que no son sólo de los sofistas, sino del filósofo. Aristóteles, pensando sin duda en las aporías del *Eutidemo,* sustituye las burlas fáciles de Platón por un nuevo examen filosófico: «Corresponde al filósofo examinar si Sócrates es idéntico a Sócrates sentado» [118].

Casi dudamos en mencionar la respuesta de Aristóteles: hasta tal punto la tradición ha debilitado su vigor, viendo una respuesta tranquilizadora allí donde Aristóteles sólo pretendía dar una formulación más rigurosa de la cuestión. Las vías divergentes del rigor lógico (para el que Sócrates sentado y Sócrates en pie son diferentes), nos obligan a introducir la escisión en nuestro mismo discurso. En cierto sentido, Sócrates sentado y Sócrates en pie son idénticos; en otro sentido, son diferentes. Por no haber seguido más que uno de esos sentidos, los predecesores de Aristóteles, según él, cayeron en el absurdo. Si Sócrates sentado y Sócrates en pie son diferentes, entonces la experiencia de Sócrates levantándose es ilusoria, y el mundo no es más que una yuxtaposición de existencias monádicas

[117] *Eutidemo,* 283 *d.*
[118] Γ, 2, 1004 *b* 1.

entre las cuales no cabe hallar paso alguno ni, por consiguiente, unidad alguna: tal es la vía de los eléatas y, con más claridad todavía, la de sus discípulos megáricos [119]. Si, por el contrario, Sócrates sentado y Sócrates en pie son el mismo hombre, entonces el mismo hombre está sentado y en pie, y los contrarios coexisten: tal es la vía, según Aristóteles, de Heráclito [120]. Nada sería más falso que ver en el aristotelismo, conforme a la interpretación corriente, la «síntesis» de estas opiniones opuestas. Aristóteles se remonta, o pretende hacerlo, hasta aquel punto en que las vías seguidas por Parménides y Heráclito todavía no eran divergentes [121], hasta la encrucijada aún indecisa —y acaso siempre indecisa— de nuestro problema. De tal problema es expresión teórica la distinción entre potencia y acto. Los contrarios coexisten en potencia, no en acto. Hay un sujeto (ὑποκείμενον) del devenir, que es en potencia las formas que le sobrevienen: idéntico en potencia, es sin embargo diferente en cada ocasión. La identidad en potencia salvaguarda la unidad del devenir y la coherencia del discurso. La diversidad en acto salvaguarda la realidad del devenir, creador de formas. Así resulta organizada, mediante la distinción entre potencia y acto (como, por otra parte, mediante la distinción materia-forma-privación, distinciones que se entrecruzan, pues la materia está en potencia por relación a la forma), la paradoja siempre renacida, aunque siempre olvidada, según la cual el devenir sólo crea lo que ya existía, la materia sólo se convierte en lo que era, el discurso anuncia sólo lo ya sabido de siempre.

Por consiguiente, lo primero no es —hablando con propiedad— ni la potencia ni el acto, sino la escisión del ser del mundo sublunar, según la cual está en potencia o en acto. No conocer más que la potencia o no conocer más que el acto significa ser teólogo: un mal teólogo en el primer caso, un buen teólogo en el segundo, ya que

[119] El *Eutidemo* apunta hacia una erística surgida del eleatismo (cfr. 284 *b*, 286 *a* ss.). Sobre los megáricos en particular, cfr. *infra*.

[120] Γ, 3, 1005 *b* 25; 5, 1010 *a* 11 ss.; 7, 1012 *a* 24; 8, 1012 *a* 34 ss.; *Fís.*, I, 2, 185 *b* 19.

[121] Aquí —tampoco en otros lugares— no pretendemos juzgar la exactitud histórica de las opiniones de Aristóteles sobre sus predecesores: está claro que tiende a solidificar en *tesis* el pensamiento aún ambiguo de los contrarios (aunque sólo fuera porque su filosofía ignoraba aún los *contrarios*), y Parménides, si bien excluye el camino del no-pensamiento, deja abierto el camino de la opinión en el mismo momento en que se adentra en el de la palabra acerca del ser (fr. 7 Diels). Heráclito y Parménides dicen mucho más la misma cosa de lo que Aristóteles afecta creer. Pero es característico que el método de Aristóteles consista en volver a coger el problema en su comienzo, en volver a captar la aporía cuando surge, en el momento en que ninguna dialéctica (y aun cuando ésta sea el resultado de una reconstrucción retrospectiva de Aristóteles) ha aminorado, al delimitar los términos, la ambigüedad de la problemática inicial. Aristóteles se esfuerza en ser más originario que Platón, y hasta que los presocráticos.

Aristóteles utilizará la experiencia sublunar del acto a fin de pensar a Dios como Acto puro, mediante un paso al límite que elimina la potencia. Pero conocer tan sólo actos en el mundo sublunar no es ser teólogo, sino hacer teología sin venir a cuento, recaer en lo que podríamos llamar teologismo. Ese es el reproche que Aristóteles les hace a los megáricos, crítica importante para nuestros propósitos, porque muestra *a contrario* el necesario vínculo entre la distinción potencia-acto y una ontología del ser en movimiento. Los megáricos son esos filósofos para quienes «no hay potencia más que cuando hay acto y, cuando no hay acto, no hay potencia» [122]. Podríamos pensar que Aristóteles traduce aquí a su lenguaje una tesis que los megáricos debieron formular en términos de posibilidad y realidad: sólo es posible lo que es o será [123]. En realidad, la distinción entre el punto de vista lógico de la posibilidad y el punto de vista ontológico de la potencia es, ciertamente, más tardía, y el δυνατόν de los megáricos debía significar, como en Platón, lo que tiene poder de... [124], tanto al menos como el poder-ser abstracto de los lógicos posteriores [125].

La crítica general dirigida por Aristóteles contra semejante filosofía es que «aniquila movimiento y devenir» [126]. Si sólo hay potencia allí donde hay acto, no será arquitecto quien puede construir, sino quien está actualmente construyendo. Somos libres de entenderlo así; pero en ese caso, si el arquitecto que no construye no es arquitecto, ¿por qué ese mismo hombre, y no otro, se pone en cierto momento a construir? [127]. Vemos el doble sentido del argumento: opone a la discontinuidad del acto la continuidad de una naturaleza sin la cual el ser perdería toda unidad, movible y nuevo a cada instante: si llamamos ciego al ser que no ve y sordo al que no oye, entonces nosotros somos ciegos y sordos varias veces al día [128]. Pero,

[122] Θ, 3, 1046 *b* 29.

[123] Cfr. la tesis que Cicerón atribuye a Diodoro: «id solum fieri posse dicit, quod aut sit verum aut futurum sit verum» *(De Fato,* VII, 13). Podemos suponer, no obstante, que esa formulación «lógica», donde lo posible es definido por referencia a la «verdad», es cosa de Diodoro, megárico tardío, y no de los megáricos de que habla Aristóteles en el libro Θ, que sí pudieron pensar en la posibilidad *real*, conforme al sentido primario de δυνατόν. No creemos que Aristóteles esté criticando ya a Diodoro en el libro Θ de la *Metafísica*, en contra de Faust *(Der Möglichkeitsgedanke,* t. I, p. 35). A la inversa, será más bien Diodoro quien vuelve a esgrimir contra Aristóteles la vieja tesis de los megáricos (cfr. BRÉHIER, *Hist. de la philos.*, I, p. 266; P.-M. SCHUHL, *Le dominateur et les possibles*, pp. 33-34).

[124] Cfr. J. SOUILHÉ, *Étude sur le terme Dunamis dans les dialogues de Platon*, París, 1919.

[125] Lo posible «lógico» solamente es tal porque puede desplegarse libremente en el discurso. A la inversa, lo contradictorio se revelará progresivamente como lo imposible «lógico» porque detiene el discurso, y le impide

en realidad, no sólo conservamos la potencia de ver u oír, sino que también —y éste es el segundo sentido del argumento— sólo la permanencia de la potencia hace posible la acumulación de experiencias y, mediante ella, la adquisición de un saber, el aprendizaje de una técnica, la formación de un hábito, el aumento de una virtud. Los megáricos ignoran a un tiempo el papel disociador del movimiento y su fuerza unificadora; no ven que con su continuidad, que hace posible el progreso, el movimiento rellena la escisión que introduce en el ser. El ser no es lo que es porque deviene, pero también deviene para ser lo que es. Por último, los megáricos, al querer salvar la unidad del ser, han tenido que multiplicarlo hasta el infinito; al no reconocer la profundidad del mundo, lo han fragmentado en una yuxtaposición de episodios. Por evitar la ambigüedad, han caído en la discontinuidad, sustituyendo por un pluralismo físico la pluralidad de sentidos que rechazaban. Por haber querido que el ser no naciese ni muriese, le han negado el devenir, reduciéndolo así a una sucesión de muertes y resurrecciones. «El ser en pie estará siempre en pie, y el sentado, siempre sentado»[129]. Por haber querido que Sócrates fuese uno, lo han desdoblado de hecho en un Sócrates sentado y un Sócrates en pie, entre los cuales la única comunicación es la muerte de uno y el nacimiento de otro. De este modo, la rigidez megárica, heredera de la rigidez eleática, fragmenta el mundo en una pluralidad indefinida de existencias discontinuas[130]. El movimiento impone sus disociaciones a aquellos mismos cuyas palabras han querido evitarlas. Al no abrirse al movimiento, la palabra de los hombres es arrastrada por él: el rechazo de la ambigüedad lleva a la incoherencia.

El ser del ser en movimiento se dice, pues, según el acto y la potencia y, sin embargo, se trata del mismo ser. El uso que se ha hecho las más de las veces de la disociación acto-potencia, a fin de resolver una contradicción mediante la distinción de los puntos de vista, ese uso que podríamos llamar *catártico,* ha enmascarado muy pronto, por parecer que corregía sus efectos, la ambigüedad expresada por esa disociación. Catárticas en su aplicación al lenguaje cotidiano, las distinciones de sentido manifiestan su carácter *problemático* cuando las referimos a la fuente indistinta de donde han salido. Eso

seguir desarrollando su «poder». Así, la posibilidad lógica no es sino un caso particular de la potencia: la del discurso.

126 Θ, 3, 1047 *a* 14.

127 1046 *b* 33-1047 *a* 4.

128 1047 *a* 8-10.

129 1047 *a* 14.

130 Este movimiento de fragmentación de la unidad parmenídica, que no representa la infidelidad al eleatismo sino —al contrario— una consecuencia suya, ha sido puesto de relieve muy bien por Aristóteles a propósito de los atomistas. Cfr. *Gen. y corr.,* I, 8, 325 *a* 23.

es lo que ocurre cuando, en el libro III de la *Física,* Aristóteles se propone definir el movimiento mismo en términos de acto y potencia. No es difícil captar de entrada la dificultad, y hasta lo paradójico de semejante empresa: si acto y potencia no se entienden sino por referencia al movimiento, ¿no se incurrirá en círculo al definir el movimiento por referencia al acto y la potencia?[131]. Pero el círculo sólo sería vicioso si pretendiéramos hallar en él una explicación del movimiento. No lo es, en cambio, si pedimos tan sólo a la definición física del movimiento lo que ella puede dar, es decir —siendo el movimiento la realidad físicamente originaria—, no más que una elucidación del movimiento a través del rodeo del lenguaje que ha surgido de él. Se trata, pues, de aplicar al movimiento en general una terminología que se ha constituido para hablar de lo que está en movimiento. Dicho de otro modo, acto y potencia presuponen siempre el movimiento, como horizonte en cuyo interior significan. Definir el movimiento en términos de acto y potencia no es otra cosa que explicitar el movimiento en términos que lo presuponen ya, sin que haya, pese a todo, círculo vicioso, ya que lo que era simple horizonte siempre supuesto se convierte ahora en objeto explícito de consideración.

Podría pensarse —y es lo que hará el aristotelismo escolar— que el movimiento es la actualización de la potencia, o bien el paso de la potencia al acto. Pero ésa sería una definición extrínseca del movimiento, considerado no en sí mismo, sino en su punto de partida y de llegada; equivaldría a sustituir el peso mismo por ciertas posiciones. Paralelamente, eso sería usar las nociones de acto y potencia de manera extrínseca por relación al movimiento, como si la potencia y el acto fuesen los términos entre los cuales se mueve el movimiento, y no determinaciones del movimiento mismo. Por tanto, cuando intentamos pensar el movimiento a partir de la dualidad de determinación cuya fuente es él mismo no desembocamos en ese esquema, demasiado sencillo. La fórmula buscada será aquella en que acto y potencia, sin dejar de distinguirse (pues si no sería imposible toda palabra sobre el movimiento), son referidos a su indistinción primitiva. El movimiento será, a la postre, definido como «el acto de lo que está en potencia en cuanto tal», es decir, en cuanto que está en potencia[132]. El movimiento no es tanto la actualización de la potencia como el acto de la potencia, la potencia en cuanto acto, es decir, en cuanto que su acto es estar en potencia. El movimiento —dice Aristóteles en otro lugar— es un acto imperfecto,

131 Volvemos a encontrar una circularidad de este género en la célebre definición de lo posible (δυνατόν). «Se llama *posible* aquello a lo cual, cuando sobrevenga el acto cuya potencia se dice tener, no pertenecerá imposibilidad alguna» (Θ, 3, 1047 *a* 24).

132 *Fís.,* III, 1, 201 *a* 10.

ἐνέργεια ἀτελής[133], es decir, un acto cuyo acto mismo es no estar nunca del todo en acto. Desde este punto de vista, el movimiento se conecta con lo infinito, ἄπειρον, noción analizada, por lo demás, en la continuación del libro III, como representativa de uno de los aspectos del movimiento[134]. Lo infinito es cierta potencia que tiene la particularidad de no poder pasar nunca al acto hacia el que tiende; es la potencia que no acaba nunca de estar en potencia, y en la cual el acto, o mejor el sustitutivo del acto, no puede ser nunca más que la reiteración indefinida de dicha potencia. Lo infinito se caracteriza porque nunca acaba de devenir algo distinto, τῷ ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο γίνεσθαι[135]. Por tanto, lo infinito no es una cosa determinada, τόδε τι, al modo de un hombre o una casa; es más bien comparable a una lucha o a una jornada, cuyo ser consiste en una perpetua renovación, una repitición indefinida del instante o el esfuerzo[136]. Estos ejemplos, tomados del campo del movimiento, manifiestan por sí solos el parentesco del movimiento y lo infinito. Muestran que lo infinito, lo inacabado, está en el corazón mismo de nuestra experiencia fundamental del mundo sublunar, que es la del ser en movimiento. Este no es transición, paso; sólo remite a sí mismo, acabamiento siempre inacabado, comienzo que comienza siempre, que se agota y al mismo tiempo se realiza en la búsqueda de una imposible inmovilidad. La experiencia del movimiento es la experiencia fundamental en que la potencia se nos revela como acto, pero un acto siempre inacabado, pues su acabamiento significaría su supresión. Lo que caracteriza al acto por relación al movimiento —dice Aristóteles— es que en aquél coinciden presente y perfecto: la misma cosa es ver y haber visto, pensar y haber pensado, ser feliz y haberlo sido[137]. Pero no es la misma cosa mover y haber movido[138], pues el movimiento nunca ha terminado de mover: acto si se quiere, pero que contiene siempre la potencia de su propia nada y

[133] *Fís.*, III, 2, 201 *b* 32; cfr. VIII, 5, 257 *b* 8; *Met.*, Θ, 6, 1048 *b* 29.
[134] Ello a pesar de la transición bastante superficial y torpe de *Fís.*, III, 4, 202 *b* 30-36, según la cual el estudio de lo infinito iría unido al del movimiento porque este último —como la magnitud y el tiempo— puede ser infinito o limitado; habría que esperar, entonces, un estudio de la noción de *límite*, igualmente. En realidad, el estudio de lo infinito se impone aquí porque el movimiento (así como la magnitud y el tiempo, que no son sino aspectos suyos) es siempre definidamente divisible (ἄπειρον κατὰ διαίρεσιν), incluso cuando es finito según la extensión (κατὰ πρόσθεσιν). (Acerca de esta distinción, cfr. *Fís.*, III, 4, 204 *a* 6; 6, 206 *a* 25-*b* 33; 7, 207 *a* 33-*b* 21. Sobre la infinitud del movimiento y del tiempo, cfr. III, 8, 208 *a* 20: Ὁ δὲ χρόνος καὶ ἡ κίνησις ἄπειρά ἐστιν; III, 2, 201 *b* 24).
[135] III, 6, 206 *a* 22. Cfr. 206 *a* 33: ἀεί γε ἕτερον καὶ ἕτερον.
[136] III, 6, 206 *a* 22, 30.
[137] Θ, 6, 1048 *b* 23-26, 30-34.
[138] *Ibid.*, 1048 *b* 32.

debe luchar siempre, pues, volviendo a empezar indefinidamente, contra su precariedad esencial. El tiempo propio del movimiento es *aoristo*, en el que se manifiesta la indistinción original de un presente que se disuelve en la sucesión indefinida de los instantes, de un pasado que nunca está cancelado del todo[139], y de un porvenir que huye sin cesar. Volvemos a encontrar aquí el triple «éxtasis» que nos había llevado a la tripartición de los tres principios del ser en movimiento; pero en este último caso, el momento central era el presente, la presencia del ὑποκείμενον, de la οὐσία. Cuando nos esforzamos por pensar —dando un paso más hacia el origen— no ya el ser del ser en movimiento, sino el del movimiento mismo, la movediza presencia del presente se desvanece, para dejar sólo sitio a la infinitud mutable, de la que nos dice Aristóteles que, al modo de la jornada o de la lucha, no es ya ni siquiera un τόδε τι o una οὐσία. El ser en movimiento aún podía pasar por fundamento de sus determinaciones «extáticas»: materia, forma y privación. Pero el movimiento mismo no es más que un fundamento sin fundamento, un infinito, un aoristo, un «éxtasis» que se afecta a sí mismo, un acto inacabado porque su acto es el acto mismo del inacabamiento. Vemos así que la definición del movimiento en términos de acto y potencia no es la aplicación, tardía y dificultosa, de una doctrina que sólo por eso ya revelaría su carácter circular. Lo que ella revela, expresándose en el inevitable círculo de los discursos originarios, es el origen de una nueva disociación, más original aún que la de la materia-forma-privación, y que, ambigua en su fuente, sólo se hará clara en sus lejanas aplicaciones a los fenómenos intramundanos: la disociación entre potencia y acto.

3. La escisión esencial

La ontología de Aristóteles que, en cuanto palabra humana acerca del ser, se mueve en el terreno del ser en movimiento del mundo sublunar, se encuentra en presencia de un ser troceado, separado de sí mismo por el tiempo, un ser «extático» según la propia expresión de Aristóteles, un ser contingente, es decir, que puede siempre convertirse en algo distinto de lo que es[140], un ser cuya forma está

[139] Sólo parece cancelado en la *muerte*, pero la muerte es un acontecimiento intramundano, que no concluye el movimiento en cuanto tal y en su conjunto. Una vez más, es aquí significativo el vocabulario de los gramáticos: de lo que ya no es, se habla en *imperfecto*, no en *perfecto*. El imperfecto podrá valer no obstante, según veremos, como sustituto del perfecto.
[140] Cfr. 2.ª parte, p. 315, n. 72. La contingencia está vinculada a la materialidad, a su vez vinculada al movimiento: «Todos los seres que son engendrados, ya por la naturaleza ya por el arte, tienen una materia, pues cada uno

afectada siempre por una materia que le impide ser perfectamente inteligible, un ser —por último— que sólo se nos revela a través de la irreductible pluralidad del discurso categorial. Pero entonces, ¿cómo captar el ser en cuanto ser, es decir, en su unidad? Las precedentes observaciones, aparentemente negativas todas ellas, ¿acaso no hacen imposible —y esta vez por razones que atañen a la naturaleza misma del ser, y no a defectos de nuestro discurso— toda ontología coherente, toda elucidación —lo mismo científica que incluso dialéctica— del ser sensible considerado en su unidad? A esta pregunta parece haberle dado Aristóteles una respuesta con la que la tradición se ha contentado demasiado fácilmente, y que parece hoy obvia, siendo así que todos nuestros análisis anteriores revelan de antemano su carácter extraño y problemático: se trata de la identificación, solemnemente afirmada al principio del libro Z, entre la cuestión del ser y la cuestión de la esencia [141]. Nos daremos fácil-
el estatuto categorial de la esencia impide al ser, o al menos al ser sensible (único de que se va a tratar a continuación en el libro Z), que sea solamente esencia. Sin duda, la esencia es la primera de las categorías, y Aristóteles enumera las razones de ello: sólo ella puede existir separada; se halla necesariamente incluida en toda definición; por último, es aquello sin cuyo conocimiento no se conoce ninguna cosa, hasta el punto de que, en virtud de una especie de reduplicación que convierte a la esencia en la categoría de las categorías, ninguna categoría que no sea ella puede ser conocida si no conocemos la *esencia de esa* categoría [142]. Pero de que la esencia sea la primera de las categorías se infiere que la ontología debe empezar por una teoría de la esencia; de ningún modo que se reduzca a ella. Semejante reducción, cuya imposibilidad proclama Aristóteles en otro lugar [143], sería incluso directamente contraria a la que nos ha parecido que era la significación de la doctrina de las categorías.

Esta reducción de la cuestión del ser a la cuestión de la esencia es tan poco obvia para Aristóteles, por lo demás, que consagra todo el libro Z a justificarla, y además de un modo tal que esa justificación va a establecer más los límites de semejante reducción que su legitimidad absoluta. Tras recordar que la esencia es la primera de las categorías, Aristóteles va a mostrar que el sentido primario de la esencia es aquel según el cual significa el *lo que es,* el τί ἐστι

de ellos es capaz a un tiempo de ser y no ser, y esta posibilidad es su materia» (Z, 7, 1032 *a* 19).

141 Τί τὸ ὄυ, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία; (2, 1, 1028 *b*-4).

mente cuenta de lo extraño de tal identificación si recordamos que

142 Z, 1, 1028 *a* 34-*b* 2. Sobre la pretendida distinción de la οὐσία y el τί ἐστι, ya hemos criticado la posición de M. Maier (cfr. p. 180, n. 308).

143 Οὐδε γὰρ ταῦτα (= las categorías) ἀναλύεται οὔτ' εἰς ἄλληλα οὔτ' εἰς ἕν τι (Δ, 28, 1024 *b* 15).

o mejor, eso que Aristóteles designa bajo la extraña rúbrica de τὸ τί ἦν εἶναι y que traduciremos, para mayor comodidad de exposición, por la expresión consagrada de *quididad* (cap. 2-4). Aristóteles se preguntará luego si hay quididad de todos los seres (cap. 5), y si, allí donde la hay, la quididad de cada ser concreto se identifica con ese mismo ser (cap. 6). Antes de responder completamente a esas cuestiones (caps. 10-17), recordará su teoría física del movimiento (caps. 7-9) en páginas que han sido erróneamente consideradas como una digresión.

De los primeros capítulos del libro Z poco hay que decir, en la perspectiva en que aquí nos situamos. La *usía* se dice en varios sentidos: puede significar el universal, el género, el sujeto, o también la quididad [144]. Aristóteles no menciona, ni aquí ni en el análisis propiamente semántico del libro Δ [145], el sentido popular y concreto de la palabra οὐσία, que significa «bien inmueble», «propiedad» [146], o también «hogar» [147]. Este sentido vuelve a hallarse, no obstante, en la más concreta de las significaciones doctas de la palabra: aquella en que designa el ὑποκείμενον, el sujeto o sustrato, es decir, lo que yace (κεῖται) ante nosottros, bajo nuestros pasos o también en el corazón de nuestras palabras. Pero este uso de la palabra οὐσία es a su vez ambiguo, pues el sujeto puede designar ya la materia, ya la forma, ya el compuesto de las dos [148]. En un sentido, es la materia la que parecería ilustrar mejor la imagen que sugiere la palabra ὑποκείμενον, pero, por otra parte, la materia no subsiste por sí: es por sí misma informe, indefinida, y no existe verdaderamente más que en el compuesto de materia y forma. Por tanto, lo que la voz *usía* designa más naturalmente es dicho compuesto. Tal era, en efecto, el primer sentido que ofrecía el análisis del libro Δ: se llaman οὐσίαι los cuerpos simples, pero también los cuerpos derivados, los animales, los astros y hasta las partes de estos cuerpos; en una palabra, todo lo que hay en el cielo y sobre la tierra. Pero este sentido no es filosófico: la naturaleza de la *usía* concreta, nos dice Aristóte-

144 Z, 3, 1028 *b* 33.

145 Δ, 8, 1017 *b* 10-26.

146 Este sentido es aún más frecuente en la *Política* y la *Etica a Nicómaco.*

147 Cfr. Heidegger, *Introd. à la metaph.,* pp. 71, 82, 221. Para el cotejo de οὐσία y Ἑστία cfr. P.-M. Schuhl, «Le joug du Bien, les liens de la nécessité et la fonction d'Hestia», en *Mélanges Ch. Picard* (reproducido en *Le merveilleux, la pensée et l'action,* p. 138); Heidegger, *op. cit.,* p. 82; V. Goldschmidt, *Essai sur le Cratyle,* pp. 121-122 (a propósito de *Cratilo,* 401 *bc*). Cfr. también Plotino, *Ennéadas,* V, 5, 5: el ser primero es οὐσία καὶ ἑστία ἁπάντων.

148 Z, 3, 1029 *a* 2.

les, es «bien conocida» [149], al menos bien conocida para nosotros, pues se nos da en la percepción inmediata. Pero el análisis filosófico separa en la *usía* sensible la dualidad materia-forma, y por este lado, y en especial en la forma (pues la materia no es cognoscible sin ella), hay que buscar la inteligibilidad verdadera inherente a la *usía*. Así pues, la investigación va a tratar de la esencia en el sentido de *forma:* en efecto, ella es quien plantea mayor dificultad al hombre — αὕτη γὰρ ἀπορωτάτη [150]—, quizá por ser la mejor conocida en sí.

Quedan, sin duda, los otros tres sentidos de la palabra οὐσία, que son sus significaciones doctas: el universal, el género y la quididad (τὸ τί ἦν εἶναι). Pero los dos primeros deben excluirse, pues es teoría constante de Aristóteles —y la recordará en los capítulos 13-14 [151]— que el universal sólo existe en el discurso y, por tanto, no puede pretender alcanzar la dignidad de lo que es, de la *usía*. Toda la crítica del platonismo se resume en el reproche, que Aristóteles dirige a Platón, de haber convertido la Idea —entendida como universal— en una esencia. Quedan, pues, por fin dos sentidos de la palabra οὐσία: la forma (εἶδος) y la quididad (τὸ τί ἦν εἶναι); aunque ambos términos no sean exactamente sinónimos —ya que uno se opone constantemente a la materia, mientras que el otro no conlleva referencia alguna de ese tipo—, el análisis ulterior permitirá identificarlos.

El sentido de la voz εἶδος es claro. Incluso en su sentido más técnico de Idea o forma —sentido que llega a ser trivial con el platonismo—, conserva una conexión semántica evidente con las formas de igual raíz del verbo ὁράω, *ver* (εἶδον, ἰδεῖν). La forma es lo que vemos de la cosa, lo que nos es más manifiesto en ella. Ciertamente, Platón nos había enseñado a reconocer en el *eidos* lo que se ofrece a los ojos del espíritu, más que a los del cuerpo. Aristóteles, identificando a veces el *eidos* con lo inteligible [152], recordará esa lección de su maestro y, en el texto del libro Z, no vacila en decir que la forma, lejos de ser lo más patente de laesencia, es lo más dificultoso, lo más aporético de ella. Pero Aristóteles, en este punto como en tantos otros, estará más cerca que Platón del origen, es decir, en este caso, de la etimología. La forma seguirá siendo, para él, lo que se deja expresar más claramente, lo que se manifiesta más inmediatamente en el discurso; en cierto sentido, es más fácil describir una forma que elucidar su oscura relación con la materia; la forma, al ser superficial, será el tema privilegiado de los discursos dialécticos. Una definición dialéctica es, por oposición a la verdadera definición física, aquella que se atiene a la forma y renuncia a conocer de qué materia es forma dicha forma [153]. Así pues, la forma será asociada constantemente por Aristóteles al discurso: la forma de una cosa es lo que de ella puede quedar circunscrito en una definición (λόγος). La identificación —tan problemática, sin embargo— de la palabra y la forma acabará por ser algo obvio, como lo atestiguará la ambigua traducción de λόγος por *ratio,* y a veces hasta por *forma* [154].

¿Qué sucede ahora con lo que Aristóteles llama τὸ τί ἦν εἶναι y nosotros traducimos, a falta de cosa mejor, por *quididad,* aunque la formulación latina del vocablo deje escapar lo esencial de la fórmula griega? Aristóteles nos ofrece de entrada una definición «lógica», es decir, aproximativa y que no llega aún al corazón de la cosa [155]. Se trata —afirma— de «lo que se dice que cada ser es por sí» [156]. Esta definición es doblemente notable en su concisión. En primer lugar, se refiere al lenguaje: la quididad se expresa en un discurso por medio del cual decimos lo que la cosa es. Pero, de otra parte, no todo lo que la cosa es pertenece a la quididad, sino sólo lo que es por sí, lo cual excluye los accidentes, o al menos aquellos que no son por sí (συμβεβηκότα καθ'αὑτά) [157]. Estas observaciones, con todo, siguen siendo arbitrarias mientras no se capte su relación con la estructura de la expresión τὸ τί ἦν εἶναι. Es cierto que Aristóteles jamás se explica acerca de este punto, sin duda porque dicha expresión, acaso forjada por lo demás en el ambiente platónico, debía serles familiar a sus oyentes. No por ello deja de ser cierto que la extraña estructura de la fórmula, caracterizada a la vez por la duplicación del verbo *ser* y el chocante empleo del imperfecto, no brota del azar y conllevaba por sí misma una significación, la cual, aunque quizá ya olvidada por los oyentes de Aristóteles, debía seguir inspirando secretamente al uso que el maestro hacía de ella. El silencio de Aristóteles y la concisión de los comentaristas griegos

149 Z, 3, 1029 *b* 32.
150 1029 *b* 34.
151 No se trata expresamente en estos capítulos, ni por lo demás en todo el libro Z, de la *usía* en el sentido de *género*. Pero el género es un universal (aunque no todo universal sea un género). Lo que es verdadero o falso del universal lo es entonces *a fortiori* del género. Recuérdese por lo demás que las Ideas platónicas, aludidas aquí, son descritas indistintamente por Aristóteles como καθόλου o como γένη.
152 Por ejemplo, en el libro III del *De Anima,* donde el entendimiento en potencia es llamado, según una expresión muy platonizante, el «lugar de las formas», τόπος εἰδῶν (4, 429 *a* 27).

153 Cfr. P. AUBENQUE, «Sur la définition aristotélicienne de la colère», *Rev. philos.*, 1957, pp. 300-317.
154 Así, el λόγος ἔνυλος de Aristóteles se convertirá en la *forma in materia* de los escolásticos (cfr. *art. cit.*, pp. 301, 313).
155 Sobre las definiciones lógicas o dialécticas, cfr. *art. cit.*, p. 302 ss.
156 Z, 4, 1029 *b* 13.
157 Cfr. 1.ª parte, cap. II, § 2.

acerca de este punto[158] han dejado rienda suelta a la imaginación de los exegetas modernos: a partir de Trendelenburg[159], se cuentan por docenas las interpretaciones de la fórmula[160].

Hay dos maneras de interpretar gramaticalmente la expresión τὸ τί ἦν εἶναι: podemos ver en ella, ya una complicación de la pregunta τί ἐστι, ya una aplicación particular de la expresión τὸ... εἶναι, con un dativo intercalado. Si bien la primera vía parece más natural, es la segunda la que parece haber prevalecido desde el artículo de Trendelenburg, aun cuando el propio Trendelenburg no la propuso[161]. Es sabido que construcciones del tipo τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι, τὸ ἀγαθῷ εἶναι, son empleados frecuentemente por Aristóteles para significar la esencia de tal o cual cosa, lo que esa cosa es, o, palabra a palabra, lo que es ser para esa cosa[162]. De ahí vino la idea de aislar el τί ἦν en el seno de τὸ (τί ἦν) εἶναι, dándole el valor de dativo en la expresión τὸ ...εἶναι, o también el valor de un atributo con dativo sobreentendido. Τὸ τί ἦν εἶναι significaría, entonces, literalmente: «el ser de lo que era», o también «el ser de lo que era (para la cosa)». Esta interpretación, aparte de ser poco natural y de no encontrarse sugerida en parte alguna ni por Aristóteles ni por los comentaristas

[158] Sólo hay indicaciones al respecto en el comentario de los *Tópicos* por ALEJANDRO (*in* V, 3, 132 *a* 1; 314, 23; cfr. 42, 1 ss.) y en el de la *Etica* por ASPASIO. Ambos eluden, por lo demás, la cuestión, negando al imperfecto ἦν todo sentido temporal: se trataría de un imperfecto habitual. Para Aspasio (48, 33), τί ἦν equivaldría a τί ποτέ ἐστι (que bien puede ser). Pero entonces no se comprende ni la duplicación del verbo *ser* ni lo que diferencia las dos cuestiones, τί ἐστι y τί ἦν εἶναι.

[159] «Das τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθῷ εἶναι, etc., und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles», en *Rheinisches Museum,* II, 1828, pp. 457-483.

[160] Cfr. especialmente RAVAISSON, *Essai...,* I, p. 512; MICHELET, *Examen critique...,* pp. 294-295; WAITZ, *Organon,* II, p. 400; BONITZ, *Index,* 764 *a* 50; ZELLER, *La philos. des Grecs,* trad. fcesa., II, p. 503 (a propósito de Antístenes); RODIER, *In De Anima,* II, pp. 180-188; ROBIN, *Sur la conception aristotélicienne...,* p. 185; *La pensée grecque,* p. 299; J. CHEVALIER, *La notion du nécessaire...,* p. 126, nota; P. NATORP, *Platos Ideenlehre,* p. 2; E. BREHIER, *Hist. de la philos.,* I, p. 199; CRUCHON, *In Eth. Nic.,* II, pp. 218-219; W. BRÖKKER, *Aristoteles,* p. 118, n. 5; COLLE, *In Met.,* A, 3, 983 *a* 27-28; C. ARPE, *Das τί ἦν εἶναι bei Aristoteles,* Hamburgo, 1938; E. KAPP, *Greek Foundations of Traditional Logic,* New York, 1942; J. OWENS, *The Doctrine of Being...,* p. 353 ss., n. 83; E. TUGENDHAT, TI KATA TINOΣ... Friburgo, 1958, pp. 18-19.

[161] Trendelenburg buscaba más bien un eslabón intermedio del tipo τὸ τί ἦν τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι. Se hallará una crítica en toda regla de las interpretaciones surgidas a partir de Tr. (y en particular de su desafortunada identificación con las expresiones del tipo τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι) en la primera parte de un estudio de F. BASSENGE que lleva por título el mismo del propio Tr. (*Philologus,* 1960, pp. 14-47).

[162] Cfr. Γ, 4, 1006 *a* 33; Z, 4, 1029 *b* 14, etc.

griegos, ofrece el grave inconveniente de disimular la relación entre las expresiones τὸ τί ἐστὶ y τὸ τί ἦν εἶναι. La expresión sustantiva τὸ ...εἶναι constituye una respuesta a la pregunta τί ἐστὶ. Así, a la pregunta τί ἐστὶ ἄνθρωπος; se responde: τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι. Por tanto, en semejante construcción τὸ τί ἦν εἶναι no sería más que un tipo de respuesta particular a la pregunta más general τί ἐστὶ. A la cuestión «¿qué es?» se respondería: «el ser de lo que la cosa era». En realidad, la verosimilitud gramatical hace pensar que las dos expresiones simétricas, τὸ τί ἐστὶ y τὸ τί ἦν εἶναι no son una pregunta la una y la otra una respuesta, sino que en ambos casos se trata de interrogaciones sustantivas. Esta conjetura queda reforzada por el uso que Aristóteles hace de esas dos expresiones, que parecen ser el título de dos cuestiones diferentes. La cuestión τί ἐστὶ parece ser la más general; así, a la pregunta Τί ἐστὶ Σωκράτης; se responderá: Sócrates es un hombre. Por el contrario, la expresión τὸ τί ἦν εἶναι es más especializada, como lo muestra la definición que de ella ofrece el libro Z, dentro de la designación de lo que el ser es por sí; tal expresión se opone entonces al accidente propiamente dicho, pero incluye los atributos accidentales por sí, al objeto de definir la esencia individual concreta. Así, el τί ἦν εἶναι de Sócrates no consiste en ser pequeño, viejo, etc., ni en ser meramente un hombre, sino en ser un hombre dotado de tales y cuales cualidades inherentes a su naturaleza[163]. Por tanto, no se responde a la cuestión τί ἐστι mediante τὸ τί ἦν εἶναι. Al contrario: todo sucede como si τὸ τί ἦν εἶναι fuese la respuesta específica a otra cuestión, que quizá abarca la primera, pero que es más precisa, a saber: τί ἦν εἶναι; y entonces acabaremos por entender τὸ τί ἦν εἶναι como el «qué era ser», y no como «el ser de lo que era». Si nos empeñamos en poseer una fórmula más completa, podremos sin duda sobreentender una especie de dativo posesivo, o incluso dos, como quiere Arpe, lo cual daría, por ejemplo: τί ἦν Σωκράτει τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι, (el) qué era para Sócrates el hecho de ser un hombre; podremos incluso comprobar que Aristóteles descompone de este modo, una vez, su propia fórmula[164]. Lo esencial está en no ver en τί ἦν una expresión pensada como dati-

[163] Hay otro uso, subrayado por H. MAIER (*Die Syllogistik des Aristoteles,* II, 2, p. 314 ss., esp. 321), que manifiesta, aunque de otro modo, la mayor generalidad de la fórmula τί ἐστι: el τί ἐστι puede referirse no sólo a las esencias, sino al ser de las demás categorías; así, puede plantearse la cuestión τί ἐστι a propósito de la cantidad, de la cualidad, etc. (Z, 4, 1030 *a* 21). Lo que llevamos dicho muestra que, por el contrario, el τί ἦν εἶναι sólo puede plantearse para el caso de la esencia, e incluso de la esencia despojada de sus accidentes.

[164] *Part. animal.,* II, 3, 649 *b* 22: τί ἦν αὐτῷ (= τῷ αἵματι) τὸ αἵματι εἶναι.

vo y, por tanto, ya sustantivada, sino en conservarle, por el contrario, su pleno valor interrogativo.

Así pues, el τί ἦν εἶναι debe ser pensado como pregunta. Así pensado, debe serlo, como una prolongación de la cuestión fundamental, y evidentemente más primitiva: τί ἐστι. Una vez admitido que se trata de dos preguntas, que, sin embargo, se avecinan, pareciendo la segunda de ellas, a primera vista, una duplicación de la primera, el problema está en saber por qué Aristóteles no se contentó con ésta. La expresión τί ἐστι había sido empleada ya por Platón para oponer la cuestión atinente a la esencia a aquella que se refiere sólo a la cualidad, el ποῖον: contra una confusión de este género protesta, p. ej., Sócrates en el *Menón*[165], cuando le recuerda a Polos que la cuestión está en saber lo que es la virtud, y no en si ésta es de tal o cuál modo, por ejemplo, «digna de elogio». Pero si bien debe agradecerse a Platón, e incluso a Sócrates[166], el haber delineado en su pureza la cuestión τί ἐστι, distinguiéndola de las cuestiones adventicias ποῖον, πόσον, πότε, etc., lo cierto es que ni Platón ni Sócrates parecen haberse dado cuenta de lo que su cuestión tenía de ambiguo, por demasiado general. A la pregunta «¿qué es Sócrates?» puede responderse indistintamente «Sócrates es hombre», o bien «Sócrates es este hombre, dotado de tales y cuales cualidades, etc.». De hecho, lo que Sócrates busca es la definición general (τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου)[167]; por tanto, se conforma con el primer tipo de respuesta, aquella mediante la cual situamos en un género la cosa que ha de ser definida. El τί ἐστι de Sócrates es su humanidad, el τί ἐστι de la virtud consistente en el hecho de que es un *habitus*, una ἕξις. De hecho, en el lenguaje aristotélico, la expresión τὸ τί ἐστι designará frecuentemente el *género*[168]. Ahora bien: Aristóteles no se conforma con discursos universales y definiciones genéricas: puesto que las cosas son singulares, hay que captarlas en su singularidad. El τί ἐστι socrático o platónico no agota la riqueza de determinaciones del τόδε τι[169], es decir, del ser individual y concreto. Pero ¿acaso esta riqueza de determinaciones, propiamente infinita, no sobrepasa las posibilidades del discurso? Sabemos que no hay ciencia del accidente; tampoco hay definición de él, pues la definición es estable, mientras que el accidente es cambiante, o al menos precario, contingente,

[165] *Menón*, 86 *e*.
[166] Cfr. M, 4, 1078 *b* 23.
[167] *Ibid.*, 1078 *b* 19, 28.
[168] Cfr. *Index aristotelicus*, 763 *b* 10 ss.
[169] Cfr. Z, 4, 1030 *a* 1-2 (donde, dicho sea de paso, τὸ... εἶναι se halla distinguido del τί ἦν εἶναι de la cosa, y parece expresar, por el contrario, el τί ἐστι).

es decir, que siempre puede ser distinto de lo que es. Sin embargo, y como hemos visto, esa contingencia del accidente posee grados: una de las adquisiciones de Aristóteles, en su crítica del platonismo, consiste en haber mostrado que no sólo es la Idea —o, en lenguaje aristotélico, el género— lo que es objeto de discursos coherentes, sino también algunas determinaciones accidentales, que el platonismo rechazaba hacia el campo de la opinión o el mito. Este descubrimiento de Aristóteles radica en la distinción entre accidente propiamente dicho y accidente por sí (συμβεβηκὸς καθ'αὑτό). Está claro que, entre los atributos de Sócrates, no todos están igualmente lejos de responder a la pregunta «¿qué es Sócrates?». Si bien podemos despreciar los atributos propiamente accidentales, como el estar sentado o en pie, no ocurre lo mismo con aquellos que, sin pertenecer a la esencia de Sócrates —su humanidad— no por ello son menos característicos de lo que podemos llamar la «socrateidad»: así, el hecho de que Sócrates era sabio, feliz, etc. Si a la pregunta *¿qué es Sócrates?* —o mejor, *¿qué era Sócrates?*— respondemos: Sócrates fue un sabio, no definimos la esencia de Sócrates y, no obstante, respondemos en cierto modo a la cuestión, en la medida en que la cualidad de *sabio,* siendo propiamente accidental, no por ello deja de ser atribuida por la tradición a la esencia misma de Sócrates.

La cuestión τί ἐστι, entendida en el estricto sentido de una pregunta referida al género, no basta para satisfacer nuestra curiosidad acerca de la esencia. Así se entiende que Aristóteles la haya completado con otra que reclama una respuesta más exhaustiva, es decir, una respuesta que conlleve no sólo una atribución genérica, sino también las determinaciones accidentales por sí que la demostración o la experiencia nos autoricen a añadir a la esencia propiamente dicha. Ahora bien: queda por explicar por qué esta segunda cuestión lleva el extraño título de τί ἦν εἶναι, y, en particular, cuál es la significación del imperfecto ἦν. También aquí las interpretaciones son numerosas: la más sencilla, acreditada por los comentaristas griegos, se refiere a un uso gramatical más general y consiste en ver en ἦν un imperfecto habitual. Pero seguiría sin explicar *por qué* la quididad de un ser (es decir, su esencia y sus atributos esenciales) se expresa mediante semejante imperfecto, o mejor aún, por qué el imperfecto en general ha terminado por significar un estado habitual y, por ello, esencial. En cuanto a las interpretaciones filosóficas, citaremos sólo dos como recordatorio: la más extendida, debida a Trendelenburg, consiste en hacer significar mediante el ἦν «la anterioridad causal» de la forma respecto a la materia; el τί ἦν significaría algo así como τί ποιεῖ εἶναι, y, suponiendo que la forma determina la materia y, por ello, el compuesto de materia y forma, nos explicaríamos que τὸ (τί ἦν) εἶναι puede significar «el ser de la forma».

Esta interpretación nos parece incorrecta por varias razones; en primer lugar, supone la construcción τὸ (dativo) εἶναι, que hemos rechazado [170]; en segundo lugar, se encuentra vinculada a una interpretación, que nos parece filosóficamente inaceptable, de las relaciones entre materia y forma, según la cual materia y forma no serían co-originarias —según hemos mostrado a partir del análisis del movimiento— sino jerarquizadas en el sentido de un primado ontológico y causal de la forma, entendida como generatriz de la materia [171]. Por último, ni siquiera se ve en esta interpretación por qué convendría hablar de la forma en imperfecto, ya que en la interpretación idealista no se trata sin duda de una prioridad cronológica de la forma sobre la materia, y la forma no deja de informar la materia mientras el compuesto existe [172]. Más cerca de la verdad nos parece la interpretación recientemente propuesta por Tugendhat: tras observar que el τί ἦν εἶναι se opone en varias ocasiones al συμβεβηκός [173], concluye que el τί ἦν εἶναι designa lo que la cosa era *antes* del añadido de los predicados accidentales, es decir, lo que la cosa es por sí, en su esencial suficiencia, en su pureza inicial. Pero le objetaremos que si bien el συμβεβηκός evoca ciertamente la idea de un añadido que se opone a la desnudez del καθ'αὑτό, la oposición desaparece sin embargo en la noción tan propiamente aristotélica del συμβεβηκὸς καθ'αὑτό. Ahora bien, hemos visto que el atributo por sí pertenecía al τί ἦν εἶναι y que incluso por ello este último se distinguía de la definición demasiado general a través del τί ἐστι. El τί ἦν, por tanto, es ciertamente lo que la cosa era antes del añadido de los atributos propiamente reconocidos como pertenecientes a la esencia (por ejemplo, la sabiduría de Sócrates, la riqueza de Creso, o la propiedad que tienen los ángulos de un triángulo de ser iguales a dos rectos). No obstante, podemos conservar, de esta última interpretación, la idea de que el imperfecto ἦν representa un límite *más acá* del cual lo que se encuentra atribuido al sujeto debe ser reconocido como esencial. Con esto, y pese al propio Tugendhat [174], no hacemos más que volver al «sentido ingenuamente temporal del imperfecto», pues el imperfecto designa una continuidad de duración que se extiende retroactivamente antes de cierto acontecimiento que sirve de punto de referencia [175].

Pero ¿dónde situar aquí ese límite? Dos textos anteriores a Aristóteles van a permitirnos, quizá, responder a esta pregunta, arrojando alguna luz sobre los orígenes históricos de la fórmula. El primero es un texto de Antístenes cuya importancia, por lo que se refiere a nuestro problema, parece habérsele escapado a los comentaristas. «Antístenes —informa Diógenes Laercio— fue el primero en definir el discurso: el discurso es aquello que manifiesta lo que era, es decir, lo que es» [176]. Este testimonio muestra, al menos, que

170 Estos dos puntos —interpretación del imperfecto y construcción— están efectivamente ligados. Si τί ἦν significa τί ποιεῖ εἶναι, se entiende muy bien que τὸ (τί ποιεῖ εἶναι) εἶναι signifique «el ser de lo que hace ser», pero no vemos qué podría significar la cuestión τί ποιεῖ εἶναι εἶναι. Por tanto, si rechazamos (por las razones dadas más arriba) la construcción τὸ (...) εἶναι, debemos también rechazar la interpretación «causal» del imperfecto.

171 Es comprensible que todos los intérpretes idealistas de Aristóteles se hayan sumado a esta interpretación. Cfr. Rodier, y, sobre todo, Robin, quien ve en este caso una confirmación de su interpretación *analítica* de la causalidad aristotélica: «El τί ἦν εἶναι o la quididad no es... la forma sola, considerada abstractamente aparte de la materia. Es la forma en cuanto que determina su materia» *(Sur la conception arist. de la causalité,* p. 185). Robin apoya su interpretación en un pasaje en que Aristóteles parece distinguir, dentro del τί ἦν εἶναι, una parte demostrable (por ser «material», comenta Robin) y una parte indemostrable (al ser «formal» y, por ello, principio de demostración): ὥστε τὸ μὲν δείξει, τὸ δ'οὐ δείξει τῶν τί ἦν εἶναι τῷ αὐτῷ πράγματι *(Anal. post.,* II, 8, 93 *a* 12). Pero Aristóteles no dice que la separación entre lo que es demostrable y lo que no lo es dentro del τί ἦν εἶναι —o más bien «entre los τί ἦν εἶναι»— se produzca entre el τί ἦν y el τί ἐστι. Natorp va aún más lejos, dando al ἦν el sentido del *a priori* kantiano: se trataría del «imperfecto de la presuposición conceptual» (Imperfekt der gedanklichen Voraussetzung) (Cfr. Arpe, *op. cit.*, p. 17).

172 Tampoco puede admitirse, aunque sólo sea por razones gramaticales, la interpretación de Bréhier, quien traduce «El hecho, para un ser, de continuar siendo *lo que* era» (*Hist. de la philos.*, p. 199. Subrayado nuestro). En tal caso, sería de esperar τὸ ὅ τι ἦν εἶναι.

173 Cfr. Z, 4, 1029 *b* 13. Sin embargo, los demás textos citados por Tugendhat (*Fís.*, 210 *b* 16-18 y 263 *b* 7 ss.) son menos probatorios, porque en el primer caso se trata de τὸ εἶναι, y en el segundo de ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶναι.

174 No vemos por qué Tugendhat dice: «por supuesto, ninguno de estos dos tiempos (el imperfecto ἦν y el perfecto συμβεβηκός) debe entenderse en un sentido ingenuamente temporal» (p. 18, n. 18). Mejor dicho: se adivina aquí un prejuicio, que se remonta a Heidegger, según el cual los griegos, al interpretar la οὐσία como παρουσία, habrían ignorado las relaciones entre ser y tiempo. Cfr. nuestra recensión de esta obra, R.E.G., 1960, pp. 300-301.

175 El griego conoce un uso del imperfecto en que este punto de referencia no es otro que el momento en el que se habla: es el *imperfecto de descubrimiento* de los gramáticos. Cfr. J. Humbert, *Syntaxe grecque*, 3.ª ed., §§ 235, 239 (y el ej. citado, Aristóteles, *Ranas*, 438; τουτὶ τί ἦν τὸ πρᾶγμα; (qué es (era) toda esa historia?).

176 Πρῶτος τε ὡρίσατο λόγον εἰπών· λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν (VI, 3; fr. XIV, 2, Winckelmann). Pensemos que ἢ significa aquí una equivalencia *(vel)*, y no una disyunción *(aut)*. Si la expresión significara, trivialmente, «el discurso es lo que manifiesta el pasado *o* el presente», tendríamos ὅ τι ἦν ἢ ἔστι, en vez de τὸ τί ἦν ἢ ἔστι. Además, esta última fórmula parece referirse no solamente a una pregunta, sino a una pregunta única (si no fuera así, tendríamos τὸ τί ἦν ἢ τὸ τί ἔστι). Por último, si Antístenes no hubiera distinguido entre la cuestión το τί ἦν (ἢ ἔστι) (qué es lo que el discurso revela) y la cuestión τι ἔστι, sería inexplicable que Aristóteles le atribuya la tesis οὐκ ἔστι τὸ τι ἔστι ὁρίσασθαι (H, 3, 1043 *b* 24). En realidad, sólo esta distinción permite entender

la fórmula τὸ τί ἦν se empleaba ya antes de Aristóteles, que se habría limitado a añadirle el infinitivo εἶναι. Pero ¿cuál era su sentido en Antístenes?

Aunque la doxografía no nos ofrezca indicación alguna a este respecto, el hecho de que se trata de una definición del lenguaje nos permite conjeturar que el imperfecto ἦν significa aquí la anterioridad del ser por relación al lenguaje que sobre él mantenemos. Hablamos siempre de lo que ya es-ahí, y de lo cual, en rigor, no sabemos si es-ahí todavía en el instante en que hablamos de ello. El tiempo propio del lenguaje sería entonces el imperfecto. Podría objetarse, sin duda, que el lenguaje permite prever, deliberar, etc., y, por tanto, proyectarse hacia el porvenir. Pero debemos recordar que la filosofía de Antístenes, que se asemeja en tantos aspectos a la de los megáricos, debía ignorar, como ésta, la existencia de lo posible. Por tanto, la realidad del *será* sólo quedará establecida cuando podamos decir *era.* La esencia de una cosa no consiste en sus posibilidades, sino en su realidad, que sólo se desvela en el pasado. Por lo demás, no será la última vez en la historia de la filosofía que una filosofía que ignora lo posible insista al mismo tiempo en el movimiento retrógrado de la verdad, y en el hecho de que la lógica de nuestro lenguaje es una lógica retrospectiva [177].

Ciertamente, Aristóteles no tenía iguales razones para negarle al lenguaje todo poder de anticipación. Pero esta limitación seguía siendo necesaria en el caso de que el lenguaje intentara definir una cosa —es decir, manifestar su esencia—, al menos cuando se trata de la esencia de un ser sensible, es decir, en movimiento. Si bien en Dios coinciden presente, imperfecto y futuro, no ocurre lo mismo con el ser sensible, que es o será lo que no era, y no es o no será lo que era. La esencia del ser sensible se halla afectada por la fundamental precariedad del poder-ser-otro, es decir, de la contingencia. La consecuencia radical de este pensamiento de la contingencia es que nada puede decirse de un ser, salvo por accidente, en tanto que está en movimiento. En rigor, no puede atribuirse predicado alguno a un ser vivo —fuera de su esencia genérica de ser vivo— en tanto que vive, pues la imprevisibilidad de la vida puede siempre poner en cuestión lo que de él digamos. En otros términos, en tanto que el ser esté en movimiento, no podemos distinguir, entre la multiplicidad de determinaciones que le sobrevienen, cuáles son propiamente accidentales y cuáles son por sí. Platón había subrayado ya en el

que Antístenes admita la definición *propia* οἰκεῖος λόγος (Δ 29, 1024 *b* 32), lo que Aristóteles llamará ὁ λόγος ὁ δηλῶν τὸ τί ἦν εἶναι (Δ, 6, 1016 *a* 34). Nótese la analogía de esta fórmula con las de Antístenes; cfr. asimismo *Et. Nic.*, II, 6, 1107 *a* 5), y rechace toda definición por el *género.*

177 Cfr. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, cap. 1.°, esp. p. 19.

Cratilo la exigencia de estabilidad que impide al discurso amoldarse al movimiento de las cosas sensibles. Pero Platón trasladaba a otra parte, a otro mundo, esa estabilidad requerida por el discurso. Aristóteles definirá de la misma manera las condiciones del ejercicio del pensamiento intelectivo, que es «detención y reposo» [178], estabilización de lo móvil; pero no se permitirá buscar dicha estabilidad en otra parte que en el seno del propio mundo sensible, es decir, en un mundo en movimiento; se dará cuenta entonces de que en el seno del movimiento no hay otro sustitutivo de la inmovilidad que el reposo [179], no hay más sustitutivo de la eternidad que la muerte.

Es un viejo adagio de la sabiduría griega el de que no puede formularse un juicio sobre la vida de un hombre hasta que éste no haya muerto. Aristóteles cita en dos ocasiones, en sus *Eticas,* la frase de Solón, según la cual un hombre no puede ser llamado feliz en tanto que vive [180], lo cual no quiere decir —comenta Aristóteles— que «sólo sea uno feliz una vez muerto», sino que la proposición que atribuye a un hombre el predicado *feliz* sólo puede ser formulada en el momento de su muerte, es decir, en imperfecto. «Admitamos, pues, que es preciso ver el final y esperar ese momento para declarar feliz a un hombre, no como si fuera actualmente feliz, sino porque lo era en un tiempo anterior» [181]. Es cierto que tal observación se halla inserta en una discusión acerca de la felicidad, y no acerca de la proposición, y que Aristóteles nunca afirma del todo por su propia cuenta el adagio de Solón. Pero la justificación que da de la frase en cuestión desborda ampliamente el problema particular de la felicidad, y la crítica que de ella hace deja subsistir el problema metafísico incidentalmente planteado. Si no puede llamarse feliz al hombre mientras vive es porque permanece sometido a los azares de la fortuna; pero, en rigor, tampoco puede decirse de él que *es* sabio o virtuoso, pues la sabiduría que se le concede puede ser puesta en cuestión en virtud de algún desfallecimiento ulterior [182]. Mientras

178 Cfr. 1.ª parte, cap. II, § 4.

179 Acerca de la diferencia entre ἀκινησία y ἠρεμία véase más arriba, páginas 406-407.

180 *Et. Nic.*, I, 11, 1100 *a* 11, 15; *Et. Eud.*, II, 1, 1219 *b* 6.

181 *Et. Nic.*, I, 11, 1100 *a* 32.

182 Contra Solón, Aristóteles se niega a hacer depender la felicidad de circunstancias exteriores: «Si lo seguimos paso a paso en sus diversas vicisitudes, llamaremos frecuentemente al mismo hombre unas veces feliz y otras desgraciado, haciendo así del hombre feliz una especie de *camaleón* o una *casa que amenaza ruina»* (*Et. Nic.*, I, 1, 1100 *b* 4). La felicidad, objeta Aristóteles, exige mayor estabilidad, y por eso la sitúa primordialmente en la *virtud:* «Efectivamente, en ninguna acción humana se advierte una fijeza comparable a la de las actividades conformes a la virtud, las cuales aparecen aún más estables que los conocimientos científicos» (1100 *b* 12). Pero, como se ve, el debate con Solón se refiere sólo a grados dentro de la estabilidad: sigue siendo cierto que no hay estabilidad absoluta en el mundo sublunar en general y

el hombre vive, su «porvenir nos está oculto» [183], porque puede en cada momento convertirse en algo distinto. Participa de la contingencia que afecta a todo lo que se mueve en el mundo sublunar, y en particular a todo lo que vive, contingencia que, en el caso del hombre, resulta vivida bajo el aspecto primordialmente negativo de la falibilidad, de la pecabilidad, de la vulnerabilidad a los golpes de la fortuna. Sólo la muerte puede, en el caso del ser vivo, detener el curso imprevisible de la vida, transmutar la contingencia en necesidad retrospectiva, separar lo accidental de lo que pertenece verdaderamente por sí al sujeto que ya no es. La muerte de Sócrates da forma a la esencia de Sócrates: la del justo injustamente condenado. Ella permite disociar lo que hay de contingente en la existencia histórica de Sócrates por respecto a aquellos accidentes de su vida que alcanzan la dignidad de atributos esenciales de la socrateidad. La esencia de un hombre es la transfiguración de una historia en leyenda, de una existencia trágica —por imprevisible— en un destino acabado, transfiguración sólo operada por la muerte. En términos más abstractos, en el caso de un hombre, sólo hay atribución esencial (al menos, si entendemos por eso una atribución propia, y no sólo genérica) en el imperfecto, es decir, referida a un sujeto que tan sólo es lo que es porque ya no es. Podríamos oponer en este punto el discurso *esencial* al discurso *trágico,* el cual, por adherirse a la imprevisibilidad del tiempo, señalada por las peripecias, sólo conoce los verbos de acción e ignora la función esencial —es decir, predicativa por sí— del verbo *ser.* Aquí es la historia la que, como en otras partes la demostración, proporciona el fundamento de la síntesis atributiva. Pero, según la frase de Solón, sólo se ve la síntesis al final, cuando la historia del hombre ha llegado a su término.

En resumidas cuentas, es la idea —tan profundamente griega— [184] según la cual toda ojeada esencial es retrospectiva, la que nos parece justificar el ἦν del τί ἦν εἶναι. Expresada en Solón bajo las apariencias antropológicas de un precepto prudencial, formulada

en los asuntos humanos en particular. La virtud misma es precaria, y ésa es una de las razones por las que «Dios es mejor que la virtud» (*Magn. Mor.,* II, 5, 1200 *b* 14).

[183] *Et. Nic.,* I, 11, 1101 *a* 18. Cfr. Sófocles, *Ayax,* v. 1418-20: «Los hombres tienen oportunidad de conocer muchas cosas viéndolas; pero no hay adivino que conozca lo que será antes de haberlo visto.»

[184] El adagio de Solón es citado por Herodoto, I, 32-33. Cfr. Sófocles, *Edipo Rey,* v. 1528-1530: «Así, pues, en un mortal hay que considerar siempre el último día. Guardémonos de llamar feliz a un hombre antes de que haya franqueado el término de su vida.» Los estoicos serán los primeros en combatir, con su teoría de la independencia entre la felicidad y le tiempo, esa vieja máxima de la *prudencia* griega (cfr. Cicerón, *De finibus,* III, *ad fin.*). Acerca del carácter retrospectivo de la necesidad, véanse además nuestras observaciones en el capítulo «Ser e historia».

en Antístenes bajo una forma ya más abstracta, vinculada en ambos a una reflexión —ya ética, ya lógica— sobre el discurso humano, nos parece que anima aún, aunque sin duda inconscientemente, el uso aristotélico de la fórmula. Es cierto que la evocación de la muerte como límite revelador de la esencia sólo parece referirse al ser vivo y, en particular, al hombre, y no al ser en movimiento en su conjunto. Pero no sería la única vez que Aristóteles ampliase hasta las dimensiones de la física entera una experiencia en principio antropológica o, más en general, biológica. ¿Acaso, en más de un pasaje, no se identifica la forma con el alma? [185]. Pues bien, ¿acaso la forma no suministra precisamente la respuesta a la pregunta τί ἦν εἶναι? [186]. Por lo demás, es el propio Aristóteles quien, en varios pasajes, insiste en la función reveladora de la muerte: la muerte es quien revela negativamente, en el ser vivo, lo que pertenece a su esencia de ser vivo, a su forma, a su quididad, por oposición a lo que, al pertenecer a la materia, forma parte del orden del accidente. La muerte muestra que la forma del ser vivo «no consiste en la configuración o el color. Un cadáver tiene exactamente la misma configuración que un cuerpo vivo y, con todo, no es hombre» [187]. Hay, por tanto, *homonimia* entre el hombre muerto y el hombre; hablamos impropiamente del *hombre* muerto, pues no se trata de un hombre al que le sobrevendría el atributo *muerto;* en realidad, no se trata de un hombre en modo alguno; no es un hombre distinto, es un no-hombre. Así pues, es la muerte del hombre la que nos revela lo que separa al hombre del no-hombre; ese algo que es la quididad del hombre, es decir, lo que el hombre *era,* es la vida, o, si se quiere, el alma. Suprimir la vida es suprimir el hombre. Esta observación podría parecer tautológica; de hecho, es el principio de toda investigación fisiológica: pues la muerte permite manifestar, hasta en el menor detalle, lo que pertenece a la vida y es por tanto esencial al ser vivo, o, al menos, manifestar grados de esencialidad entre los diferentes órganos o las diferentes funciones de la vida: se puede vivir sin dedo o sin mano, no se puede vivir sin corazón o sin cerebro; éstos son, por tanto, primeros (κύρια) y «en ellos residen primordialmente el *logos* y la esencia (οὐσία)» [188].

[185] *De An.,* II, 1, 412 *b* 11-18 (si el ojo fuese un animal, la vista sería su alma). En 412 *b* 16, el alma humana es llamada τὸ τί ἦν εἶναι καί ὁ λόγος Cfr. Z, 10, 1035 *b* 14; *De An.,* II, 4, 415 *b* 12-15.

[186] Z, 7, 1032 *b* 2; 10, 1035 *b* 32; 17, 1041 *a* 28; H, 3, 1043 *b* 1; 4, 1044 *a* 36, etc.

[187] *Part. animal.,* I, 1, 640 *b* 32-35 (contra Demócrito).

[188] Z, 10, 1035 *b* 25. Por el contrario, el dedo y la mano no son esenciales a la vida. Pero como no pueden existir separados del ser vivo en su conjunto, se sigue que la vida les es esencial; por eso, el dedo muerto tampoco es dedo más que por homonimia (Z, 10, 1035 *b* 24). Cfr. *Categ.,* 1, 1 *a* 2-3; *De An.,*

Sin duda, este método de investigación sólo es aplicable a la quididad del ser vivo. Pero es característico que Aristóteles deplore la ausencia de tal situación reveladora de la esencia en el caso de los seres inanimados: se ve muy bien, por ejemplo, que «un hombre muerto sólo es hombre por homonimia... Pero nada de eso se ve tan bien cuando se trata de la carne y el hueso, y es menos visible aún en el caso del fuego y del agua» [189].

Esta observación, aparentemente restrictiva, nos permite en realidad generalizar las observaciones anteriores. En efecto: manifiesta, una vez más, que la quididad de los seres del mundo sublunar en general está pensada según el modelo del alma de los seres vivos: el movimiento es el alma de las cosas, al modo como la vida es la forma y la quididad del cuerpo. Habrá que buscar, pues, en el caso de los seres inanimados, un análogo de la muerte reveladora: este análogo es la «detención», el «reposo», instituido dentro del movimiento universal de las cosas por ese contra-movimiento (él mismo un movimiento) que es el entendimiento y, primordialmente, la imaginación [190]. La imaginación y el entendimiento detienen el devenir de la cosa, interrumpen el flujo indefinido de sus atributos y manifiestan así lo que la cosa *era*, es decir su quididad, su esencia. Hemos

II, 1, 412 *b* 18; *Gen. Anim.*, I, 19, 726 *b* 22; II, 1, 734 *b* 24, 735 *a* 7; 5, 741 *a* 10 (siendo el ojo y el dedo los ejemplos más frecuentemente citados).

[189] *Meteor.*, IV, 12, 389 *b* 31-390 *a* 3; cfr. 390 *a* 10-24. La importancia de este texto ha sido bien subrayada por CARTERON, *La notion de force...*, p. 74: «Nos falta la muerte del fuego —o de cualquiera de los otros elementos—, única que podría revelarnos su alma», y por J.-M. LE BLOND, *Logique et méthode...*, p. 200: «Falta..., en el dominio de las cosas inanimadas, una de las experiencias más reveladoras de la naturaleza de un ser, la experiencia de la *muerte*, que manifiesta, por contraste, la verdadera naturaleza del ser en cuestión, su función esencial, su forma»; cfr. pp. 359-60. Cfr. asimismo RODIER, *In De Anima,* II, p. 153. Pero ninguno de estos autores ha hecho el cotejo entre esta «experiencia de la muerte» y el imperfecto de τί ἦν εἶναι. El único autor que, a lo que sabemos, ha sugerido un cotejo de ese género es MICHELET, en su *Examen critique de l'ouvrage d'Ar. intitulé...*, pp. 294-295, pero ofrece una justificación de inspiración hegeliana que nos parece errónea: «La muerte de un individuo es... la reproducción de gran número de otros [cfr. Hegel: la muerte del individuo es el nacimiento de la especie]... La existencia de la forma substancial, por ser ideal, se conserva incluso cuando pierde su actualidad en (la) materia: Aristóteles la llama, por tanto, muy bien τὸ τί ἦν εἶναι. Si una rosa está ajada, su forma substancial no existe ya actualmente; es una determinación pasada (τί ἦν). Pero esta aniquilación de la existencia exterior no ha afectado a la substancialidad interior de la forma: ésta existe todavía (τὸ εἶναι) en la materia, pero en potencia». La intervención de la potencia, que tiende a dar un sentido *físico* a una fórmula que ante todo posee un sentido *lógico,* nos parece aquí fuera de lugar; le ha faltado a Michelet darse cuenta de que el ἦν se refiere al discurso humano, y que, por tanto, designa no tanto la anterioridad o permanencia de una determinación como el carácter retrospectivo de nuestra consideración de la cosa.

[190] Cfr. capítulo siguiente.

visto más arriba (p. 412) que la esencia era establecida mediante un método de variaciones imaginativas, consistente en suprimir con el pensamiento tal o cual atributo, preguntándose entonces si la cosa sigue siendo lo que era, es decir, lo que es. Vemos ahora que estas variaciones imaginativas ejercitan la misma función reveladora que la muerte: así como la muerte es la variación decisiva, la mutación terminal y, por ello, esencial, así también la variación esencial —aquella que revela la quididad— será la que suprime la cosa en cuanto tal. Así como suprimir la vida del hombre es suprimir al hombre, asimismo suprimir la trilateralidad del triángulo es suprimir el triángulo. De este modo volvemos a encontrar, pero en forma desmitificada esta vez, el vínculo que Platón había reconocido, siguiendo a los pitagóricos y los órficos, entre la filosofía y la muerte. La muerte ya no libera la esencia de las cosas, pero, al suprimirla, la revela. No es ya la eternidad, sino que es —dentro de un mundo en movimiento, para el que la eternidad no es sino espectáculo lejano e ideal inaccesible— el sustitutivo de una eternidad imposible. El imperfecto del τί ἦν εἶναι sólo corrige, inmovilizándola, la contingencia del presente por ser imagen y sustitutivo de un imposible perfecto, aquel que expresaría no ya el acabamiento de lo que era, sino el acabado siempre perfecto de lo que ha sido siempre lo que es.

* * *

El τί ἦν εἶναι designa, pues, lo que de más interior, más fundamental, más propio hay en la esencia de lo definido. Los *Segundos Analíticos* lo definen: «Lo que hay de propio entre los elementos del τί ἐστι» [191]; por eso no se confunde con el género, que es demasiado general, y no connota la materia [192], que es accidental. Al designar los que la cosa es por sí (esencia y atributo por sí), excluye lo que es por accidente. Aquí es donde va a anudarse la aporía que, desarrollada expresamente en los capítulos 4 y 5 del libro Z, ocupará de hecho el libro Z entero. Dicha aporía se refiere directamente a la definición, e indirectamente a la quididad que la definición expresa. ¿De qué seres, pregunta Aristóteles, hay definición? Dejemos aquí a un lado el caso de los seres simples que, en rigor, no son objeto de definición, pues ésta necesita, para ejercitarse, la disociación del género y la diferencia. Pero ¿puede haber definición de los seres compuestos, es decir, de los seres que no son sólo esencias, sino esencias a las que se les atribuyen toda clase de predicados que no todos son

[191] *Anal. post.*, II, 6, 92 *a* 7. Adoptamos aquí la correlación de KÜHN: ἴδιον en vez de ἰδίων. En un escrito anterior (*Tóp.*, V, 3, 132 *a* 1 ss.), Aristóteles distinguía, no obstante, el *propio* respecto de la quididad.

[192] Λέγω δ'οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι (Z, 7, 1032 *b* 14).

esenciales? La dificultad procede aquí de que la definición del compuesto no será la definición *del* compuesto, sino la definición de la esencia del compuesto: así, la definición de la superficie blanca no será otra cosa que la definición de la superficie (pues la blancura, al no ser un atributo por sí, no pertenece a la quididad de la superficie blanca), la definición del hombre blanco será la definición del hombre, etc. Pero entonces llegaremos a la paradoja según la cual, si bien hay seres que coinciden con su quididad, hay otros que no son su quididad, porque son también otra cosa además de ella. Así, la superficie blanca es superficie, y sin embargo no es la superficie, pues ésta no es más que superficie. En términos más abstractos, toda esencia compuesta —es decir, que no es sólo esencia, sino también cantidad, cualidad, etc.— es indefinible en tanto que compuesta; no coincide con su propia definición porque ésta ignora su composición. Esta consecuencia sería fácilmente admisible si sólo concerniera a cierto género de esencia que, por su complejidad, se sustrajesen al discurso. Pero en realidad, no son sólo tales o cuales esencias, sino todas las del mundo sublunar, las que son compuestas en cuanto que sensibles, es decir, en cuanto que están en movimiento. Es el movimiento, como hemos visto, el que determina en el ser sensible la disociación entre materia y forma; ahora bien, la materialidad no es más que el nombre general de la composición. La οὐσία sin materia no es más que οὐσία. Pero la οὐσία αἰσθητή es también cantidad, cualidad, etc. Así pues, la quididad, tal como la hemos definido, va a acumular las paradojas: es la esencia sin materia de un ser material; es la forma en cuanto que ésta pretende definir por sí sola un ser que no es forma, sino compuesto de materia y forma; es el alma que se ofrece como esencia del cuerpo, es decir, como lo que el cuerpo es. Si seguimos literalmente el τί ἦν εἶναι, que no es algo de la cosa, sino lo que la cosa es —es decir, era—, debemos conceder que, en el caso del ser sensible, hay que distinguir entre su ser, que es compuesto, y lo que es, es decir, lo que era. El ser sensible no es lo que es [193].

En el capítulo 6 del libro Z, Aristóteles plantea el problema de saber si la quididad es o no es diferente de cada ser. Cuestión extraña, pues «cada cosa no parece ser diferente de su propia esencia, y la quididad parce ser la esencia de cada cosa» [194]. Cuestión necesaria, sin embargo, pues nos vemos obligados a responder negativamente en el caso de los seres compuestos de una esencia y un predicado

[193] La tradición resolverá esta aporía —o creará resolverla— mediante la distinción entre esencia y existencia, entre *quod est* y *quo est* (Boecio). No nos permitimos utilizar aquí esta terminología, por seguir en el plano más originario, más aporético, en el cual se sitúa la problemática aristotélica.

[194] Z, 6, 1031 *a* 17.

accidental, aquellos que Aristóteles llama abreviadamente τὰ λεγόμενα κατὰ συμβεβηκός [195]. A la inversa, sería de esperar que el ser coincidiera con su quididad en el caso de los seres por sí (τὰ καθ' αὑτὰ λεγόμενα). Pero aquí tropieza Aristóteles con la teoría de los platónicos, según la cual la quididad de una cosa, aunque sea simple, está separada de la cosa y proyectada fuera de ella bajo el nombre de Idea. Aristóteles critica entonces esta doctrina con argumentos que ya hemos visto [196], y concluye que «nada impide a ciertos seres ser

[195] 1031 *a* 19. No podemos admitir la interpretación restrictiva que dan de este pasaje Ross (II, p. 176) y Tricot *(ad loc.)*, según la cual *hombre* y *hombre blanco*, por ejemplo, serían idénticos κατὰ τὸ ὑποκείμενον pero no κατὰ τὸν ὁρισμόν. En realidad, son también idénticos según la definición, es decir, según la quididad, pues la quididad de *hombre blanco* no llega a incorporar la blancura como atributo *por sí*. La consecuencia es que *hombre blanco*, al no tener otra quididad que la del hombre, pero no confundiéndose —sin embargo— con *hombre*, es diferente de su propia quididad.

[196] Estos argumentos son aquí los siguientes:

1.°) Argumento de la duplicación infinita (o del tercer hombre): si separamos (ἀπολύειν 1031 *b* 3-5) la quididad de la cosa, entonces la quididad será ella misma una cosa, cuya quididad habrá que buscar, y así hasta el infinito (1031 *b* 28-31).

2.°) Argumento del conocimiento: si separamos la cosa de su quididad, no podremos conocerla, pues «la ciencia de cada ser consiste en el conocimiento de la quididad de ese ser» (1031 *b* 7, 20).

3.°) Si separamos la quididad de la cosa, la quididad ya no será un ser (1031 *b* 4) (Aristóteles piensa aquí en la Idea platónica, que es primordialmente separada, abstracta, en cuanto que universal; pero el universal, precisamente por estar separado de las esencias singulares, no es él mismo esencia).

Si el detalle de la polémica está claro, en cambio difieren las interpretaciones acerca de su sentido general y su puesto dentro de la problemática del libro Z. Así, W. Brücker *(Aristóteles*, p. 211, n. 2) protesta contra «la insostenible interpretación tradicional [que es, especialmente, la del Pseudo-Alejandro, seguida por Ross], según la cual Aristóteles otorgaría la capacidad *(die Selbigkeit)* de quididad esencial a una clase de cosas en las que no cree: las Ideas». Sin embargo, tal es, según nosotros, el sentido de la polémica aristotélica; sólo que, entonces, hay que desprender su consecuencia radical (lo que no hacen el Pseudo-Alejandro y Ross): únicamente el ser por sí (lo que los platónicos llaman *Idea)* coincide con su quididad; ahora bien, Ideas o seres por sí no existen *en el mundo sublunar;* por consiguiente, no hay ningún ser, en el mundo sublunar, que coincida con su propia quididad. Según Bröcker (*ibid.*, p. 211), Aristóteles querría mostrar en este pasaje que no puede separarse el τί ἦν εἶναι del ἕκαστον y que todo τί ἦν εἶναι es un τί ἦν ἑκάστῳ εἶναι. Pero eso es confundir dos problemas: la Idea platónica no es considerada aquí principalmente como universal, ni, por tanto, en su oposición al ἕκαστον; es considerada como simple o por sí y, por tanto, opuesta al compuesto. Ello no impide, por otra parte, que ambas problemáticas se encuentren, pues el ἕκαστον en cuanto sensible, se confunde con el compuesto. Nos damos cuenta entonces de que la definición del τί ἦν εἶναι que recuerda Bröcker es de hecho irrealizable: la quididad es, sí, quididad de lo singular (y por eso se opone al género), pero en la medida en que lo singular es compuesto, hay seres que no pueden coincidir con su propia quididad. Existe un

esenciales? La dificultad procede aquí de que la definición del compuesto no será la definición *del* compuesto, sino la definición de la esencia del compuesto: así, la definición de la superficie blanca no será otra cosa que la definición de la superficie (pues la blancura, al no ser un atributo por sí, no pertenece a la quididad de la superficie blanca), la definición del hombre blanco será la definición del hombre, etc. Pero entonces llegaremos a la paradoja según la cual, si bien hay seres que coinciden con su quididad, hay otros que no son su quididad, porque son también otra cosa además de ella. Así, la superficie blanca es superficie, y sin embargo no es la superficie, pues ésta no es más que superficie. En términos más abstractos, toda esencia compuesta —es decir, que no es sólo esencia, sino también cantidad, cualidad, etc.— es indefinible en tanto que compuesta; no coincide con su propia definición porque ésta ignora su composición. Esta consecuencia sería fácilmente admisible si sólo concerniera a cierto género de esencia que, por su complejidad, se sustrajesen al discurso. Pero en realidad, no son sólo tales o cuales esencias, sino todas las del mundo sublunar, las que son compuestas en cuanto que sensibles, es decir, en cuanto que están en movimiento. Es el movimiento, como hemos visto, el que determina en el ser sensible la disociación entre materia y forma; ahora bien, la materialidad no es más que el nombre general de la composición. La οὐσία sin materia no es más que οὐσία. Pero la οὐσία αἰσθητή es también cantidad, cualidad, etc. Así pues, la quididad, tal como la hemos definido, va a acumular las paradojas: es la esencia sin materia de un ser material; es la forma en cuanto que ésta pretende definir por sí sola un ser que no es forma, sino compuesto de materia y forma; es el alma que se ofrece como esencia del cuerpo, es decir, como lo que el cuerpo es. Si seguimos literalmente el τί ἦν εἶναι, que no es algo de la cosa, sino lo que la cosa es —es decir, era—, debemos conceder que, en el caso del ser sensible, hay que distinguir entre su ser, que es compuesto, y lo que es, es decir, lo que era. El ser sensible no es lo que es [193].

En el capítulo 6 del libro Z, Aristóteles plantea el problema de saber si la quididad es o no es diferente de cada ser. Cuestión extraña, pues «cada cosa no parece ser diferente de su propia esencia, y la quididad parce ser la esencia de cada cosa» [194]. Cuestión necesaria, sin embargo, pues nos vemos obligados a responder negativamente en el caso de los seres compuestos de una esencia y un predicado

193 La tradición resolverá esta aporía —o creará resolverla— mediante la distinción entre esencia y existencia, entre *quod est* y *quo est* (Boecio). No nos permitimos utilizar aquí esta terminología, por seguir en el plano más originario, más aporético, en el cual se sitúa la problemática aristotélica.

194 Z, 6, 1031 *a* 17.

accidental, aquellos que Aristóteles llama abreviadamente τὰ λεγόμενα κατὰ συμβεβηκός [195]. A la inversa, sería de esperar que el ser coincidiera con su quididad en el caso de los seres por sí (τὰ καθ' αὑτὰ λεγόμενα). Pero aquí tropieza Aristóteles con la teoría de los platónicos, según la cual la quididad de una cosa, aunque sea simple, está separada de la cosa y proyectada fuera de ella bajo el nombre de Idea. Aristóteles critica entonces esta doctrina con argumentos que ya hemos visto [196], y concluye que «nada impide a ciertos seres ser

195 1031 *a* 19. No podemos admitir la interpretación restrictiva que dan de este pasaje Ross (II, p. 176) y Tricot *(ad loc.)*, según la cual *hombre* y *hombre blanco*, por ejemplo, serían idénticos κατὰ τὸ ὑποκείμενον pero no κατὰ τὸν ὁρισμόν. En realidad, son también idénticos según la definición, es decir, según la quididad, pues la quididad de *hombre blanco* no llega a incorporar la blancura como atributo *por sí*. La consecuencia es que *hombre blanco*, al no tener otra quididad que la del hombre, pero no confundiéndose —sin embargo— con *hombre*, es diferente de su propia quididad.

196 Estos argumentos son aquí los siguientes:

1.°) Argumento de la duplicación infinita (o del tercer hombre): si separamos (ἀπολύειν 1031 *b* 3-5) la quididad de la cosa, entonces la quididad será ella misma una cosa, cuya quididad habrá que buscar, y así hasta el infinito (1031 *b* 28-31).

2.°) Argumento del conocimiento: si separamos la cosa de su quididad, no podremos conocerla, pues «la ciencia de cada ser consiste en el conocimiento de la quididad de ese ser» (1031 *b* 7, 20).

3.°) Si separamos la quididad de la cosa, la quididad ya no será un ser (1031 *b* 4) (Aristóteles piensa aquí en la Idea platónica, que es primordialmente separada, abstracta, en cuanto que universal; pero el universal, precisamente por estar separado de las esencias singulares, no es él mismo esencia).

Si el detalle de la polémica está claro, en cambio difieren las interpretaciones acerca de su sentido general y su puesto dentro de la problemática del libro Z. Así, W. Brücker (*Aristóteles*, p. 211, n. 2) protesta contra «la insostenible interpretación tradicional [que es, especialmente, la del Pseudo-Alejandro, seguida por Ross], según la cual Aristóteles otorgaría la capacidad *(die Selbigkeit)* de quididad esencial a una clase de cosas en las que no cree: las Ideas». Sin embargo, tal es, según nosotros, el sentido de la polémica aristotélica; sólo que, entonces, hay que desprender su consecuencia radical (lo que no hacen el Pseudo-Alejandro y Ross): únicamente el ser por sí (lo que los platónicos llaman *Idea)* coincide con su quididad; ahora bien, Ideas o seres por sí no existen *en el mundo sublunar;* por consiguiente, no hay ningún ser, en el mundo sublunar, que coincida con su propia quididad. Según Bröcker (*ibid.*, p. 211), Aristóteles querría mostrar en este pasaje que no puede separarse el τί ἦν εἶναι del ἕκαστον y que todo τί ἦν εἶναι es un τί ἦν ἑκάστῳ εἶναι. Pero eso es confundir dos problemas: la Idea platónica no es considerada aquí principalmente como universal, ni, por tanto, en su oposición al ἕκαστον; es considerada como simple o por sí y, por tanto, opuesta al compuesto. Ello no impide, por otra parte, que ambas problemáticas se encuentren, pues el ἕκαστον en cuanto sensible, se confunde con el compuesto. Nos damos cuenta entonces de que la definición del τί ἦν εἶναι que recuerda Bröcker es de hecho irrealizable: la quididad es, sí, quididad de lo singular (y por eso se opone al género), pero en la medida en que lo singular es compuesto, hay seres que no pueden coincidir con su propia quididad. Existe un

inmediatamente (εὐθύς) su propia quididad, si es cierto que la esencia es, según nosotros, la quididad»[197]. Pero esta «separación», que Aristóteles califica como absurda, y que, entre otras consecuencias, tiene la de hacer imposible conocer aquello de lo que es esencia de la esencia[198], se ve obligado a reintroducirla en el seno de los seres compuestos. Aristóteles obra de mala fe cuando, al criticar la doctrina platónica, toma ejemplos sólo de los seres simples, el Bien, el Animal, el Ser, el Uno[199], a propósito de los cuales es efectivamente absurdo separar el ser de la quididad. Pero no era la consideración de esos seres la que había conducido a Platón a su teoría de las Ideas, sino las dificultades suscitadas por los seres sensibles, pues éstos son los que no son lo que son. Aristóteles seguirá siendo más platónico de lo que él mismo cree o desea declarar cuando, tras rechazar la «separación» en el caso de los seres simples, la reintroduce en el caso de los seres compuestos, es decir, sensibles; sólo que esta separación entre el ser y la quididad no será ya una separación entre dos mundos, como si la quididad estuviera hipostasiada fuera del ser cuya esencia, a la vez, es y no es; la separación está aquí interiorizada, trasladada al interior de la propia esencia sensible, la cual, por no ser sólo esencia, se halla separada, no ya sólo de otro mundo, sino primero y ante todo de sí misma.

Así llegamos, tras la distinción de las categorías, la división de los tres principios del devenir y la oposición entre acto y potencia, a la más fundamental de las escisiones que afectan al ser del mundo sublunar: la que lo separa de sí mismo, es decir, de lo que es o era. Conocemos ahora la fuente de esa separación: se trata del movimiento, el cual, así como escindía el ser según la pluralidad de las categorías o de los principios y autorizaba así la disociación predicativa, también se encuentra en el origen de esta escisión por la cual el ser, al poder siempre convertirse en algo distinto de lo que es, nunca es del todo lo que es, traduciéndose aquí ese *no ser del todo*, a un tiempo, mediante la pobreza de los dicursos esenciales (las definiciones), y mediante la abundancia —al contrario— indefinida de los discursos accidentales.

Si ése es el origen de la separación que Aristóteles, en el momento mismo de reprocharle a Platón haber separado el ser de su propia esencia, se ve obligado a admitir en el seno de la esencia sensible, no debe extrañarnos que el libro Z continúe, en sus capítulos

dilema en la quididad: si desciende hasta lo particular, es decir, hasta la materia, ya no es quididad; y si sigue siendo quididad (es decir, si expresa lo que lo particular es *por sí*), ya no es quididad *de* lo particular (puesto que lo particular no es sólo por sí).

197 Z, 6, 1031 *b* 31.

198 1031 *b* 7, 20.

199 1031 *a* 31-32, *b* 8-9.

7 a 9, con un análisis del movimiento, en el cual han visto la mayoría de los intérpretes un entremés sin relación con el resto del libro[200]. La necesidad de este análisis queda claramente reconocida al principio del capítulo 15, el cual, tras un nuevo desarrollo de la polémica antiplatónica, vuelve a coger el hilo de la discusión abierta en el capítulo 6. Tras recordar que la esencia designa, por una parte, la forma, y por otra, el compuesto (τὸ σύνολον), añade: «Toda esencia, tomada en el sentido del compuesto, es corruptible, pues hay generación de ella»[201]. Si bien Aristóteles no dice que la generación sea el fundamento de la composición, parece ser obvio para él que toda esencia compuesta es, por ello mismo, engendrable y corruptible. Y si bien Aristóteles invoca aquí el movimiento a fin de oponer la engendrabilidad del compuesto a la inengendrabilidad de la forma, está claro que no lo hace para atribuir a uno de ellos un predicado que rehusaría al otro, como si el movimiento pudiese acaecer a algunas esencias y no a otras, sino para mostrar que el movimiento es el fundamento de la composición de lo engendrable, mientras que la inmutabilidad de la forma garantiza por sí sola su unidad. La consecuencia que de ello extrae Aristóteles constituye una respuesta negativa a la pregunta que se planteaba en el capítulo 4: ¿hay definición de los seres compuestos? No la hay —puede responder ahora—, porque las esencias sensibles individuales «tienen una materia cuya naturaleza es poder ser o no ser», y porque no hay «definición de aquello que puede ser de otro modo que como es»[202].

Aristóteles va aquí incluso más lejos e introduce una segunda consecuencia que, pese a no haber sido expresamente anunciada en la problemática inicial, no deja de presentarse por ello como un refuerzo y una agravación de la anterior. De aquello que puede ser

200 Quienes han tratado de situar este capítulo dentro del proyecto general del libro Z no han acertado a ver, nos parece, la verdadera relación entre lo uno y lo otro. Según NATORP, 7-9 tendría que ver con 15-17: se trataría del estudio de la forma en su relación con la física, que sigue al estudio lógico de la forma (4-6, 10-14 y la conclusión de 16) (*Philos. Monatshefte*, XXIV, p. 561 ss.). La misma interpretación vemos en PHILIPPE, *Initiation...*, p. 131. TRICOT (*In Metaph.*, Z, 7, nueva ed.) explica que, siendo el propósito del libro mostrar que la forma es inengendrada (cap. 8), había que considerar primero el devenir en sí mismo. Estos autores no han visto, en realidad: 1) Que el objetivo del libro no es tanto el de estudiar la forma en cuanto tal como investigar la unidad del compuesto (la demostración de la inengendrabilidad de la forma no es aquí más que un argumento suplementario contra la unidad: ¿cómo una forma inengendrable puede ser la forma *de* lo engendrado?); 2) Que el análisis del movimiento es aquí necesario en la medida en que el movimiento es la fuente de la divisibilidad del ser y, por tanto, de su composición, siendo entonces el principal obstáculo para la unidad buscada por el discurso (aunque al mismo tiempo haga posible el propio discurso; cfr. capítulo siguiente).

201 Z, 15, 1040 *a* 22.

202 *Ibid.*, 1039 *b* 29, 34.

de otro modo que como es, además de no haber definición, tampoco hay demostración, pues «sólo hay demostración de lo necesario»[203]. Podría extrañar el paralelismo que aquí se establece entre definición y demostración, pues se trata de dos géneros muy diferentes de discursos, uno referido a una esencia, y el otro a una proposición, o mejor, a una relación entre cosas expresada por una proposición. Pero la idea de composición proporciona aquí el vínculo entre definición y demostración. Pues si la definición de lo simple no puede ser más que una perífrasis en torno a la simplicidad de eso que es simple, sólo dividida en el discurso, la definición de lo compuesto —suponiendo que exista— expresaría por su parte una composición real que se expresa en una proposición de estructura predicativa normal. De ahí la cuestión que Aristóteles se plantea: ¿no hay una posible demostración de la definición compuesta, es decir, si no de la definición misma (pues no hay demostración posible de la relación entre la cosa y la palabra o entre la cosa y su esencia), al menos sí de la composición que ella expresa?

Sea, por ejemplo, el eclipse lo que hay que definir. La respuesta del físico será: «la privación de la luz de la Luna en virtud de la interposición de la Tierra». Está claro que semejante definición compuesta puede ponerse en forma de proposición afirmativa: la interposición de la Tierra produce una privación de la luz de la Luna, que es llamada eclipse. La pregunta *¿qué es el eclipse?*, en la medida en que tratamos con un ser compuesto, se transforma en la pregunta ¿por qué hay eclipse?, es decir, en la pregunta acerca del *porqué* de la composición[204]. Así pues, puede haber demostración de la definición en el caso de la definición compuesta, no en el caso de la definición simple; en efecto, «preguntarse el porqué es siempre preguntarse por qué un atributo pertenece a un sujeto», por ejemplo, por qué el hombre es músico. Por el contrario, «buscar por qué una cosa es ella misma no es buscar nada en absoluto»; no nos preguntamos por qué el hombre es hombre o el músico es músico[205]. Pero estas observaciones sólo serían obvias si admitiesen la posibilidad de definir lo compuesto (y no solamente demostrarlo), posibilidad que hasta ahora nos había parecido dudosa. Puede definirse el músico y el hombre, pero no se define el hombre músico, porque «músico» es un atributo accidental del hombre y la definición, que expresa la quididad, ignora los atributos accidentales. Por tanto, si Aristóteles habla aquí de la definición de lo compuesto, es porque piensa en un tipo de definición cuya composición fuese demostrable. Volvemos a encontrar aquí la noción de acción demostrable, o *por sí* (συμβεβηκὸς

[203] 1039 *b* 34, 31.
[204] Seguimos aquí *Anal. post.*, II, 2, 90 *a* 15-17. El ejemplo vuelve a encontrarse en Z, 17, 1041 *a* 16.
[205] Z, 17, 1041 *a* 10-18.

καθ'αὑτό), que le permite a Aristóteles escapar parcialmente al dilema de la esencia vacía y la accidentalidad sin sustrato. Hay atributos que, sin ser de la esencia, son deductibles de ella. Sea el ejemplo de la casa; la casa es claramente un compuesto, que se divide en una forma (abrigo contra la intemperie) y una materia (está hecha de ladrillos o piedras), o, si se prefiere, en un sujeto (los ladrillos y las piedras) y un atributo (esos ladrillos y piedras son protectores). Pero en el caso de la casa la relación entre atributo y sujeto no es propiamente accidental, pues piedras y ladrillos están dispuestos de manera que protejan contra la intemperie, o, dicho de otro modo, para responder a lo que esperamos de una casa, es decir, a la esencia de una casa. Pero ¿qué ocurre con esta esencia? ¿Se trata sólo del τί ἐστι (el género de la casa, es decir, el abrigo en este caso), o del τί ἦν εἶναι (la casa en su particularidad esencial)? Está claro que no se trata aquí del género (que es indiferente a sus diferencias), sino de la quididad (que, por su parte, va lo más lejos posible en el sentido de las determinaciones de la cosa, a condición de que no sean accidentales). Vemos entonces que los límites de la esencia, en el estricto sentido de quididad, se hacen aquí singularmente imprecisos; la esencia se proyecta hacia sus accidentes, los absorbe en su propio movimiento como otras tantas realizaciones de su exigencia: si la casa es un abrigo, la materia de que está hecha debe ser resistente; así, cierta cualidad de la materia entra en la quididad, es decir, en la definición formal misma. La quididad se nos aparece entonces a una nueva luz: no es sólo el límite más allá del cual el discurso recaería en la accidentalidad; se convierte en un principio y una causa de sus propios accidentes; no es ya aquello hacia lo que tiende la definición, sino el principio de una demostración de la que es término medio[206]. Consecuencia aún más importante para nuestro propósito: no es ya el lugar de la separación entre la cosa y su propia

[206] Sea lo que hay que demostrar, por ejemplo, que el eclipse es la privación de la luz de la Luna por la interposición de la Tierra. Tendremos el siguiente silogismo: la *interposición de la Tierra* produce la privación de la luz; ahora bien, el eclipse es la *interposición de la Tierra;* por consiguiente, el eclipse produce la privación de la luz de la Luna. Vemos que la quididad o forma (interposición de la Tierra) juega aquí el papel del término medio en un silogismo cuyo mayor está constituido por la materia (privación de la luz de la Luna). Pero este silogismo ofrece una particularidad que atenúa singularmente su alcance: a saber, que la menor no es una verdadera proposición atributiva, sino una *definición* que expresa la equivalencia entre un nombre y lo que significa. Este silogismo no tiene, entonces, tres términos, sino dos, pues el hombre y lo que significa (su quididad, expresada en la definición formal) son sólo uno en realidad. Por tanto, la quididad es aquí término medio y menor a la vez; no une un término a otro, sino que se une a sí mismo con sus atributos. Sólo habría término medio y, por tanto, verdadera demostración, si la menor fuese, no una definición, sino la conclusión de una demostración.

esencia, la huella del esfuerzo impotente del discurso para captar la cosa en su totalidad; se convierte, en cuanto principio y causa, en el principio unificador, mediador, que concilia la cosa consigo misma, es decir, la cosa como materia y la cosa como forma. A la pregunta «¿por qué estos materiales son una casa?», podemos responder ahora: «porque a estos materiales pertenece la quididad de la casa» [207]. La quididad representaría así la radiante simplicidad de lo simple, que absorbe dentro de su poder explicativo a la división misma. La composición no sería ya escisión, sino sobreabundancia. El maleficio del movimiento quedaría deshecho. El mundo sublunar sería también él un mundo en que la forma engendraría su materia, donde los accidentes expresarían la riqueza de la esencia, y no su pobreza, y donde la contingencia misma sería explicada y, por ello, dominada.

Es característico que la tradición sistematizante se haya demorado con complacencia en la amplificación de estos textos. Sobre ellos se apoya, en particular, la interpretación idealista, que cree ver aquí un Aristóteles «panlogista», más platónico en cierto sentido que Platón, pues ve en la materia misma una determinación de la forma, y que de este modo sólo se sustrae a la tentación del empirismo para caer en el exceso inverso del «formalismo intelectualista» [208]. Pero, en realidad, la tesis de la determinación de la materia por la forma es ella misma una interpretación abusiva de los pasajes invocados. Debe recordarse, en efecto, que las nociones de materia y forma son esencialmente relativas, porque no designan elementos, sino momentos de pensar el ser en movimiento: lo que es materia por respecto a tal o cual forma es ello mismo forma por respecto a una materia más primitiva. Ahora bien, si bien la relación entre forma y materia puede ser clara, es decir deducible, en el plano más alto de la composición, ya no lo es cuando nos aproximamos a la materia primera, que sigue siendo la fuente de una contingencia fundamental. Así, si bien la forma de la casa es la causa de una cualidad de la materia —la solidez—, no llega, ni puede llegar, a determinar más en detalle la naturaleza del material empleado: puede ser piedra, pero también ladrillos o madera. E incluso en el caso de que la materia no soportase indeterminación alguna en cuanto a su naturaleza como si la quididad de la casa implicara que fuese necesariamente de piedra,

[207] Z, 17, 1041 *b* 6.

[208] Cfr. ROBIN, *Aristote,* p. 39 y *passim.* En su artículo «Sur la conception aristotélicienne de la causalité», ROBIN se apoya en los pasajes que presentan a la quididad como una causa para inferir en Aristóteles una concepción «analítica» de la causalidad, que se opondría a una concepción «sintética» presente en otros textos. Pero, según nos parece, de ciertos textos que presentan a la quididad como *una* causa nada puede inferirse acerca de la causalidad general: de que la quididad sea causa no se sigue que toda causa sea quididad; la quididad, en Aristóteles, nunca es más que un caso particular de la causa.

seguiría presente esa infinitud residual de la materia, en cuya virtud nunca es del todo transparente a la acción informadora de la quididad. Los artesanos conocen bien esos accidentes de la fabricación, esa indeterminación constantemente aminorada, pero nunca totalmente dominada; el arte del carpintero nunca se albergará enteramente en las flautas. La misma naturaleza conoce fracasos, debidos a la resistencia de la materia, y que, en casos extremos, pero que manifiestan la esencial precariedad de la vida, llegan hasta la producción de monstruos [209]. La demostración no agota nunca del todo, por tanto, el contenido de la composición, y deja siempre fuera de ella misma una parte de los accidentes, los cuales, al no acceder a la dignidad de lo que es «por sí», se sustraerán por siempre a la definición de la esencia. Todos los grados son aquí posibles, desde la generación exhaustiva de la materia por la forma —lo que sólo ocurre en el caso de esos seres irreales que son los seres matemáticos— hasta la accidentalidad pura y simple, donde la relación entre forma y materia es imprevisible, o bien, si es constante, todo lo más que se puede es hacerla constar: así, hay pasiones del alma de las que todos sabemos que son pasiones del alma *en* un cuerpo, pero sin que podamos descubrir por ello una relación cualquiera de causalidad entre la significación de la pasión —su quididad o su forma— y las manifestaciones fisiológicas a las que da lugar. Habrá que renunciar aquí a las definiciones sintéticas del físico para contentarse con definiciones *dialécticas,* que, ateniéndose al sentido de las palabras, y conformándose con descifrarlo, son incapaces de definir, es decir, de explicar la composición de ese sentido con tal y cual materia [210]. Volvemos a encontrar aquí un nuevo aspecto de esa deficiencia fundamental en cuya virtud la quididad nunca es por completo la quididad de un ser que sea esa quididad; la cólera no es sólo la quididad de la cólera —esa alma de la cólera que consiste en el desprecio y la réplica airada—, es también ese temblor de los miembros, esa palidez del rostro, que ninguna definición puede incorporar, y que recuerdan al filósofo tentado de olvidarlo que el mismo hombre no escapa a la materialidad, es decir, a la contingencia.

Si la quididad no es un principio suficiente de unidad, ¿es por lo menos una en sí misma? También aquí va a desarrollar Aristóteles largamente, y en varias ocasiones, una aporía que nunca será resuelta del todo. En efecto, una de dos: o la quididad es simple o es compuesta. Si es simple, nada puede decirse de ella, ni siquiera definirla, pues todo discurso es compuesto. Si es compuesta, podremos definirla, pero esa definición será insuficiente mientras no haya

[209] Cfr. Z, 9, 1034 *b* 3; 16, 1040 *b* 16.

[210] Cfr. nuestro artículo «Sur la définition aristotél. de la colère», esp. páginas 313-316.

sido demostrada. Volvemos a hallar aquí, en el interior de la propia quididad, el mismo problema que se planteaba más arriba a propósito de las relaciones entre la quididad y el ser. Hemos visto que la quididad podía aparecer como la causa de la composición del ser. Pero la quididad de un ser compuesto es a su vez compuesta y requiere, por tanto, una causa de su composición. La causa, entonces, necesita ser causada ella misma. Esta exigencia no es, por lo demás, excepcional, ya que la sucesión de los silogismos en la ciencia se apoya en una exigencia del mismo género: si el término medio puede ser utilizado como causa, es porque la afirmación que expresa su función causal ha sido demostrada como conclusión de un silogismo precedente, respecto del cual se presentará de nuevo esa misma necesidad de una represión. Pero nos damos perfecta cuenta de que, en el caso de la quididad, hemos llegado a los límites de la regresión. En el silogismo de la esencia, es decir, aquel mediante el cual demostramos que la quididad es quididad de *tal y cual* ser, compuesto de tal y cual manera, la menor, que explicita la función causal de la quididez, no es una proposición atributiva, sino una definición, en que el verbo *ser* no expresa ya la pertenencia de un atributo a un sujeto, sino la equivalencia convencional entre una palabra y su significación [211].

Lo más extraño no es que Aristóteles haga constar una imposibilidad de ese género, sino que plantee con insistencia y debata largamente [212] una cuestión cuyos términos mismos reclaman evidentemente una respuesta negativa: ¿hay una demostración de la esencia? No podemos dejar de pensar que Aristóteles podría haberse ahorrado la laboriosa argumentación mediante la cual establece prolijamente en los *Segundos Analíticos* [213] que no puede demostrarse la esencia sin petición de principio. Toda su teoría de la demostración, que hacía de la esencia el término medio, es decir, el principio de la demostración, exigía la consecuencia de que es imposible la demostración del principio [214]. Pero la insistencia de Aristóteles en plantear este problema muestra que no se contentaba fácilmente con esa oscuridad inevitable de los principios, y que su ideal seguía siendo el de una inteligibilidad absoluta. Al menos esta investigación le lleva a aplazar siempre un poco más lo inevitable. En el capítulo 8 de los *Segundos Analíticos,* tras concluir que «la definición no demuestra ni prueba nada, y la esencia no puede ser conocida ni por definición ni por demostración» [215], vuelve a abrir una discusión aparentemente

[211] Acerca de la oposición entre *atribución* y *definición,* cfr. *Anal. post.,* II, 3, 90 *b* 33-37; Z, 12, 1037 *b* 13-21.
[212] Especialmente en *Anal. post.,* II, 4-8.
[213] II, 4.
[214] Cfr. más arriba, *Introd.,* cap. II.
[215] *Anal. post.,* II, 7, 92 *b* 37.

cerrada y muestra, en inesperado rebote, que puede hablarse en cierto sentido, pese a todo, de una demostración de la esencia. En efecto, no hay demostración de la esencia mientras se admita que la esencia sólo tiene por causa a sí misma. Pero la demostración volverá a ser posible si la esencia tiene otra causa que no sea ella misma, pero que ha de ser a su vez una esencia (pues «conclusiones que contienen esencias deben ser obtenidas necesariamente a través de un medio que sea él mismo una esencia» [216]). Este medio, causa de la esencia, sólo podrá ser aquí la esencia de la esencia, es decir, la esencia misma, pero considerada bajo otro de sus aspectos: volviendo al ejemplo del eclipse, diremos que el eclipse en cuanto interposición de la Tierra será la esencia, y, por ello, la causa del eclipse en cuanto privación de luz. Por tanto, sólo habremos podido demostrar la esencia desdoblándola; y de todas maneras tal desdoblamiento, a menos que se repita hasta el infinito, dejará sin demostración aquel de los dos aspectos de la esencia que es causa del otro: «De manera —concluye Aristóteles— que de las dos quididades de una misma cosa, se probará una y no se probará la otra» [217].

Llegamos, pues, a la consecuencia de que lo simple sólo se nos entrega desdoblándose. En el caso del silogismo de la esencia, Aristóteles presenta este procedimiento como «lógico», es decir, dialéctico [218]. No es la primera vez que nos tropezamos con esta intervención de la dialéctica como solución residual, que no es más que una repetición infinita de la cuestión. No es tampoco la primera vez que vemos intervenir a la dialéctica allí donde se trata de los fundamentos últimos del discurso [219]. Pero aquí la intervención de la dialéctica no traduce solamente la impotencia del discurso humano. La dialéctica se amolda a la duplicación infinita mediante la cual la quididad se esfuerza por precederse a sí misma para fundamentarse, siempre anterior a sí misma, causa y principio de sí misma, y, sin embargo, incapaz de captarse en su imposible unidad, porque siempre es distinta de sí misma [220]. Los análisis del libro Z parecían conducir a una doble conclusión negativa: «De los seres sensibles individuales no hay definición ni demostración, dado que estos seres tienen una materia cuya naturaleza es poder ser o no ser» [221]; pero

[219] Cfr. especialmente, acerca del papel de la dialéctica en el establecimiento de los principios, 1.ª parte, cap. III.
[220] Vemos cómo el hecho de que la quididad haya de ser interpretada como *causa de sí misma* manifiesta aquí su precariedad, y no su perfección. Estamos lejos del argumento ontológico de los modernos.
[221] Z, 15, 1039 *b* 28.
[216] *Ibid.,* II, 8, 93 *a* 11.
[217] 93 *a* 13.
[218] 93 *a* 15. La palabra λογικός significa aquí precisamente que no se trata de una división física en elementos, sino de un desdoblamiento de *significaciones.*

por respecto a los seres simples, el discurso humano no está mejor dotado: «Está claro que no hay, a propósito de ellos, ni investigación ni enseñanza» [222]. No se puede decir nada de los seres simples porque son simples; no se puede decir nada de los seres compuestos, porque el movimiento que los afecta los entrega a una fundamental contingencia. Pero habría que añadir que en el mundo sublunar existen núcleos de simplicidad relativa, que son las esencias, y relaciones de composición que se dejan reducir parcialmente a atribuciones demostrables. En este punto medio, a mitad de camino entre la simplicidad inefable y la composición puramente accidental, se mueve el discurso humano. Pero el movimiento del discurso —y ése será quizá el principio de su salvación— ocurre aquí a imagen del movimiento de las cosas: la simplicidad de lo simple no se nos entrega más que en el movimiento por el cual se divide. Como estamos en el movimiento, nos hallamos por siempre alejados del comienzo de todas las cosas, e incluso del de cada una de ellas; pero como lo propio del comienzo es devenir, o sea, separarse de sí mismo, el esfuerzo impotente de nuestro discurso ante la fuente siempre huidiza de la escisión llega a ser paradójicamente la imagen de esa escisión misma. Lo simple se pierde cuando se divide; pero vuelve a encontrarse, quizá, en el movimiento mismo que lo pierde.

---

222 Φανερὸν τοίνυν ὅτι ἐπὶ τῶν ἁπλῶν οὐκ ἔστι ζήτησις οὐδὲ δίδαξις (Z, 17, 1041 *b* 9). El texto añade, es cierto, de manera un poco contradictoria: ἀλλ' ἕτερος τρόπος τῆς ζητήσεως τῶν τοιούτων. Ese «otro modo» de una «investigación» declarada imposible un momento antes nos parece ser la *dialéctica,* y no la intuición, como sostienen la mayoría de los comentaristas: la intuición es todo lo contrario de una investigación, y si fuera posible, haría inútil toda investigación.

CONCLUSION

LA CIENCIA REENCONTRADA

Εἶναι καὶ ἐνταῦθα θεοὐς.

(Heráclito, 22 A 9 Diels. Citado por Aristóteles, *De part. animal.,* I, 5, 645 *a* 21.)

Las conclusiones de los capítulos anteriores pueden parecer negativas: la ciencia sin nombre, a la que editores y comentaristas darán el ambiguo título de *Metafísica,* parece oscilar interminablemente entre una teología inaccesible y una ontología incapaz de sustraerse a la dispersión. De un lado, un objeto demasiado lejano; de otro, una realidad demasiado próxima. De un lado, un Dios inefable porque, inmutable y uno, no se deja agarrar por un pensamiento que divide aquello de que habla; de otro lado, un ser que, en cuanto ser en movimiento, se le escapa, en virtud de su contingencia, a un pensamiento que sólo habla para componer lo dividido. Los dos proyectos de Aristóteles, el de un discurso unitario sobre el ser y el de un discurso primero y, por ello, fundamentador, parecen acabar ambos en fracaso.

Pero si analizamos las causas de este fracaso —y todo lo que ha llegado hasta nosotros con el nombre de *Metafísica* no es sino su descripción minuciosa— advertimos que el caso de la teología y el del discurso unitario sobre el ser (lo que hemos convenido en llamar ontología) no son, en realidad, idénticos, y ni siquiera paralelos. La imposibilidad humana de una teología no es un descubrimiento propio de Aristóteles; el mismo Platón lo había sospechado en la primera parte del *Parménides,* reencontrando así el sentido profundo de la vieja sabiduría griega acerca de los límites: el hombre no debe intentar, como hombre que es, conocer lo que está más allá de lo humano. Pero —en Aristóteles— la imposibilidad de una teología no sólo se halla y se hace constar, sino que se la justifica progresivamente, y esa justificación de la imposibilidad de la teología llega a ser, paradójicamente, el sustitutivo de la teología misma. La imposibilidad de pensar a Dios en términos de movimiento

conduce a la teoría del Primer Motor inmóvil. La imposibilidad de aplicar a Dios la experiencia humana del pensamiento, es decir, del pensamiento de otra cosa, lleva a la definición de Dios como Pensamiento que se piensa a sí mismo. Pero las más de las veces la imposibilidad no está compensada, o mejor, disimulada, bajo la forma de afirmaciones aparentemente positivas; se traduce abiertamente en negaciones: Dios no vive en sociedad [1], no necesita amigos [2], no es justo ni valeroso [3], y, más en general, no es virtuoso, porque es mejor que la virtud [4]. Por último, empalmando esas letanías negativas de la divinidad, advertimos que, al demostrar la inadecuación del discurso humano y, más en general, de la experiencia humana, por respecto a las perfecciones de Dios, y la imposibilidad de que el hombre coincida con un principio del que está separado por el movimiento, hemos llenado todo un capítulo del saber, que no hay más remedio que llamar teología; lo que encontramos por vez primera en Aristóteles, y que cierta tradición aprovechará, es que en él se realiza una teología paradójicamente, demostrando su propia imposibilidad, que una filosofía primera se constituye estableciendo la imposibilidad de remontarse al principio; la negación de la teología se hace teología negativa. Sólo que esta consecuencia —que la tradición neoplatónica no tendrá más que descubrir en los textos de Aristóteles— no es asumida expresamente por Aristóteles como realización del proyecto, que era indiscutiblemente el de hacer una teología positiva. En otros términos, esta negatividad traduce los límites de la filosofía, y no un vuelco imprevisto de tales límites. Aristóteles no hace todavía suyas las negaciones en que sus sucesores se complacerán. El discurso negativo sobre Dios revela la impotencia del discurso humano, y no la infinitud de su objeto.

No sucede la mismo con la ontología. El fracaso de la ontología se manifiesta no en un plano, sino en dos: por una parte, no hay un λόγος sobre el ὄν; por otra parte, y puesto que el ser en cuanto ser no es un género, ni siquiera hay ὄν que sea uno. Y si podemos repetir a propósito de la ontología lo que decíamos más arriba de la teología, a saber que se agota y se realiza a un tiempo en la demostración de su propia imposibilidad, y que así la negación de la ontología se identifica con el establecimiento de una ontología negativa, debemos añadir aquí que esta ontología es doblemente negativa: primordialmente en su expresión, pero también en su objeto. La negatividad de la ontología no revela sólo la impotencia del discurso humano, sino la negatividad misma de su objeto. La

[1] *Pol.*, I, 2, 1253 *a* 27.
[2] *Et. Eud.*, VII, 12, 1245 *b* 14.
[3] *Et. Nic.*, X, 8, 1178 *b* 9 ss.
[4] *Et. Nic.*, VII, 1, 1145 *a* 26; *Mag. Mor.*, II, 5, 1200 *b* 14.

consecuencia es que esas dos negatividades, lejos de sumarse para convertir a la ontología en la sombra de una sombra, acaban —al contrario— por compensarse: las dificultades del discurso humano acerca del ser se convierten en la más fiel expresión de la contingencia del ser. El ser no es ya ese objeto inaccesible que estaría más allá de nuestro discurso; se revela en los mismos titubeos que hacemos para alcanzarlo: el ser, al menos ese ser del que hablamos, no es otra cosa que el correlato de nuestras dificultades. El fracaso de la ontología se convierte en ontología de la contingencia, es decir, de la finitud y el fracaso. Esta inversión se deja notar en el hecho de que la aporía es ella misma proceso de investigación: el estancamiento infinito de la cuestión *¿qué es el ser?* llega a ser la imagen más fiel de un ser que nunca es del todo lo que es, y nunca acaba de coincidir consigo mismo. La ausencia de camino (πόρος) se convierte en pluralidad de vías: la incapacidad del discurso humano para recortar una única significación del verbo *ser* no lleva a negarle toda significación, sino a dejar que surja la pluralidad irreductible de las categorías en que se desvela. Podríamos decir del filósofo lo que Sófocles dice del hombre, a saber, que es un παντοπόρος ἄπορος [5], un ser tanto más rico en recursos cuanto más desprovisto de ellos está. Pero habría que añadir que los rodeos mediante los cuales se aproxima al ser no son otros tantos atentados a su simplicidad, sino la exacta expresión del gran rodeo mediante el cual lo simple se realiza moviéndose, es decir, alejándose de sí mismo.

Pero podría objetarse que nuestro comentario es aquí tan extraño al aristotelismo vivido como lo es en el neoplatonismo a lo que hay de efectivamente negativo en la teología aristotélica. En el caso de la ontología, ¿ha aceptado efectivamente Aristóteles esa trasmutación del fracaso en expresión adecuada del ser? Parece que el doble papel representado en la filosofía aristotélica por el movimiento proporciona un comienzo de respuesta a esta cuestión. Si el movimiento es, para Aristóteles tanto al menos como para Platón, lo que, al separar al ser de sí mismo, introduce en él la negatividad, también es aquella por medio de lo cual el ser se esfuerza por volver a encontrar su unidad perdida. Fundamento de la escisión, es al mismo tiempo su correctivo. Sin duda, es preferible para un ser no tener que moverse. Pero si es móvil por naturaleza, es preferible que esté en movimiento más bien que en reposo: la movilidad del animal vale más que el letargo de la planta, y el movimiento continuo de las esferas celestes vale más que el movimiento entrecortado por paradas de los seres del mundo sublunar. El movimiento es a la vez lo que más aleja a los seres de Dios y el único camino que les queda para aproximarse a Dios, de manera que, si bien Dios se

[5] *Antígona*, v. 360.

define ante todo por su inmovilidad, los seres incapaces de reposo son, extrañamente, los más próximos a Dios: «Es bueno persuadirse de que las tradiciones antiguas y sobre todo las de nuestros padres son verdaderas cuando nos enseñan que hay algo inmortal y divino en las cosas que poseen movimiento» [6]. El hecho de que Aristóteles valore a veces el movimiento y otras la inmovilidad revela, sin duda, la convergencia en su obra de dos tradiciones opuestas. Pero la aportación original de Aristóteles consiste en establecer una relación compleja, que podríamos llamar de medio a fin o también de imitación a modelo, entre esos dos contradictorios que son el movimiento y la inmovilidad. Ciertamente la idea no era nueva, y ya Platón había dicho que «el tiempo es la imagen móvil de la eternidad» [7], queriendo decir con eso que los movimientos de las esferas celestes, cuya medida es el tiempo, imitan por su regularidad la eternidad de aquello que es propiamente inmutable. Pero esa relación seguía siendo en Platón accidental: el movimiento imita la inmovilidad en cuanto que es regular, no en cuanto que es movimiento. Aristóteles, con más profundidad, va a mostrar cómo del seno mismo del movimiento más modesto nacerá el sustitutivo de una inmovilidad, a la vez negada y reemplazada por su contradictorio, puesto que el fin mismo del movimiento no es otra cosa que su supresión. Del mismo modo que se trabaja sólo para no trabajar más [8], que se guerrea para no tener que combatir más [9], el movimiento se produce para cesar de moverse. Pero imaginemos un ser que viva en un mundo donde el trabajo, la guerra y, más en general, el movimiento son naturales, es decir, no suprimibles; entonces el laborioso esfuerzo que hacemos para escapar al trabajo, el esfuerzo belicoso para escapar a la guerra, o el móvil para librarnos del movimiento, se convertirán en el sustitutivo de un ocio, una paz, una inmovilidad imposible. Entonces, el movimiento imitará la inmovilidad por su infinitud [10], y no ya sólo por su regularidad, es decir, se esforzará por elevarse hasta el plano de la inmovilidad sin conseguirlo nunca, tenderá hacia ella —si se nos permite esta metáfora anacrónica— a la manera como la recta convergente se aproxima indefinidamente a la asíntota [11]. Todo el movimiento del mundo es sólo el esfuerzo impotente, y sin embargo recientemente, mediante el cual se esfuerza por corregir su movilidad y aproximarse a lo divino.

Si bien Aristóteles jamás erigió semejante esquema en tema

[6] *De Coelo*, II, 1, 284 *a* 2.
[7] *Timeo*, 37 *d*.
[8] *Et. Nic.*, X, 7, 1177 *b* 4.
[9] *Ibid.*, 1177 *b* 5, 9 ss.
[10] Cfr. *Gen. et Corr.*, II, 10, 336 *b* 25, 32 ss.
[11] Cfr. *Pol.*, I, 6, 1255 *b* 2: la naturaleza tiende hacia (βούλεται) la uniformidad, pero es impotente (οὐ δύναται) para alcanzarla.

—como harán los neoplatónicos—, aparece sin embargo en demasiados pasajes como para que su convergencia sea efecto del azar. La misma oscilación entre desvalorización y rehabilitación volvemos a encontrar a propósito del tiempo y la contingencia, ambos ligados al movimiento, el primero por ser su medida, la segunda por ser su consecuencia. Se cita a menudo el texto de la *Física* donde el tiempo aparece como fuente de la fragmentación, de la escisión [12]. Pero debe confrontarse con el pasaje de la *Etica a Nicómaco* donde el tiempo se presenta como «el benévolo auxiliar» del pensamiento y la acción humanos [13]. El tiempo es lo que impide al hombre ser inmortal, pero es también aquello mediante lo cual el hombre «se inmortaliza todo lo que puede» [14]. En un pasaje igualmente célebre del *De generatione et corruptione,* Aristóteles muestra también cómo no sólo el ciclo de las estaciones, sino también la serie lineal de las generaciones, corrigen con la permanencia de la especie la mortalidad de los individuos [15]. La infinitud del tiempo suple aquí, haciendo posible el indefinido retorno de lo mismo, la finitud de los seres en el tiempo, como si la fuente de su finitud fuese al propio tiempo el lugar de su salvación. La misma ambigüedad volvería a encontrarse a propósito de la contingencia: ¿cómo el mismo filósofo que desvaloriza la contingencia como degradación de la necesidad, que le atribuye los fracasos de la Naturaleza y la producción de monstruos, se yergue con argumentos más afectivos que rigurosos contra quienes niegan la contingencia de los futuros? Si no hubiese contingencia, dice, «ya no valdría la pena deliberar y tomarse trabajos [16]; ahora bien, el hombre delibera y actúa, mostrando así que hay un «principio de los futuros» [17]; así pues, la contingencia y lo que ello implica, es decir, una suspensión del principio de contradicción, deben ser admitidas como condición de posibilidad de la deliberación, la acción y el trabajo de los hombres. La negación de la contingencia conduce al «argumento perezoso»; a la inversa, es el rechazo moral

[12] Ἡ δὲ κίνησις ἐξίστησι τὸ ὑπάρχον (*Fís.*, IV, 12, 221 *b* 3). Cfr. *De Coelo*, II, 3, 286 *a* 19; *Fís.*, IV, 13, 222 *b* 13; *De Anima*, I, 3, 406 *b* 13).
[13] *Et. Nic.*, I, 7, 1098 *a* 24.
[14] *Et. Nic.*, X, 7, 1177 *b* 33. PLATÓN había dicho ya (*Banquete*, 207 *d*) que «la naturaleza mortal busca, en la medida de lo posible, existir siempre y ser inmortal». Pero lo que ARISTÓTELES añade, y que es decisivo, es el haber mostrado, a todo lo largo de la *Etica a Nicómaco,* que los seres mortales se sustraen a los destructivos efectos de la temporalidad en virtud del tiempo y dentro de él, y no mediante una huída fuera del tiempo.
[15] *Gen. y corr.*, II, 10, 336 *b* 25-34. Cfr. Λ, 6, 1072 *a* 7-18; *De Anima*, II, 4, 415 *a* 25-*b* 7; *Econom.*, I, 3, 1343 *b* 23; *Gen. animal.*, II, 1, 731 *b* 31. Ya PLATÓN veía en la fecundidad el sucedáneo de la inmortalidad (*Banquete*, 206 *c*; 207 *ad*). La idea será reasumida por PLOTINO (*Enéadas*, III, 5, 1).
[16] *De Interpr.*, 9, 18 *b* 31.
[17] Ἀρχὴ τῶν ἐσομένων (*ibid.*, 19 *a* 7).

de la pereza —que, sin embargo, de entre todos los estados del hombre, es el que lo emparentaría más con la inmovilidad de lo divino— lo que proporciona a Aristóteles el principio de una rehabilitación paradójica de la contingencia [18] que, al hacer posible la actividad del hombre, se da a sí misma su propio correctivo.

El movimiento, mediante su infinitud, suple la finitud de los seres en movimiento: ¿cómo afecta a la ontología, es decir, al discurso sobre el ser, esta observación, que parece pertenecer a la física, a la biología, incluso a la antropología? ¿No es el discurso extraño al movimiento de que habla? Más aún: hablando de él, ¿no lo inmoviliza? ¿No duplica la finitud de su objeto con la imposibilidad en que se ve de coincidir con ella? Pero aquí interviene la observación que, aunque parezca incidental en el texto de Aristóteles, aporta la inflexión decisiva, que es la que quizá opone más el aristotelismo a la filosofía de Platón, y que va a permitir restaurar la posibilidad de un discurso coherente acerca del ser en movimiento: a saber, que el discurso mismo es movimiento. A quienes niegan —como los eléatas— la existencia del movimiento, Aristóteles replica que negar el movimiento significa dar testimonio de él, puesto que la propia negación del movimiento es movimiento: «Admitamos que se trate de opinión falsa, o de mera opinión; el movimiento, con todo, existe, incluso si es imaginación, incluso si es mudable apariencia; pues, en efecto, imaginación y opinión parecen ser movimientos» [19]. Podría pensarse que esta observación atañe sólo a la imaginación y la opinión, que son inestables, mientras que el νοῦς, la διάνοια y la ἐπιστήμη son definidos siempre como una detención o reposo en el movimiento [20]. Pero hemos visto que el reposo era para Aristóteles lo contrario —no lo contradictorio— del movimiento, y no tenía, por tanto, sentido sino en el interior de la movilidad en general. En el *De anima,* Aristóteles, tras afirmar la incompatibilidad entre el alma y el movimiento [21], reconoce sin embargo que las pasiones del alma son movimientos [22]; ahora bien, es sabido que los pensamientos cuyos signos (σημεῖα) son las palabras son presentados en el *De Interpretatione* como otras tantas «pasiones del alma» (παθήματα τῆς ψυχῆς) [23]. En el *De memoria,* por último, Aristóteles muestra que la memoria no es una facultad entre otras, sino que impregna toda la actividad intelectual, porque el pensamiento de un ser vivo en el tiempo sólo puede ser un pensamiento él mismo temporal; el alma no puede pensar sin imágenes [24]: si recordamos a este respecto que la imaginación es esencialente movimiento y que la intelección es un reposo en el movimiento, advertiremos que en el hombre —que es un ser en el tiempo— el propio pensamiento estabilizador se ejercita sólo a través de imágenes en movimiento. El pensamiento humano está tan sujeto a esta condición temporal que no sólo piensa en el tiempo lo que está en el tiempo: hasta lo intemporal puede ser pensado sólo a través de los esquemas de la temporalidad, del mismo modo que lo no-cuantitativo se piensa a través de lo cuantitativo [25] y que, en general, sólo podemos aproximarnos —y de manera inadecuada— a lo que, siendo inmóvil, está más allá de las categorías, a través de las categorías mismas.

Pero lo que es fuente de inadecuación cuando se trata de pensar lo inteligible —es decir, lo inmóvil— se transmuta, cuando se trata de pensar el ser en movimiento, en un proceso que en virtul de su misma movilidad resulta adecuado a la movilidad de su objeto. El pensamiento humano es un pensamiento en movimiento del ser en movimiento, una inexacta captación de lo inexacto, una investigación cuya inquietud misma resulta ser imagen de la negatividad de su objeto. Precisamente porque el pensamiento humano está siempre separado de sí mismo, coincide con un ser que nunca logra coincidir consigo mismo. Si bien no hay familiaridad interna —como

---

[18] No podemos pensar que Aristóteles haya visto en ello un argumento en favor de la *existencia* de la contingencia. Pero ésta había sido probada por otras vías en los análisis de la *Física* acerca del movimiento. Nótese que el *De Interpretatione* es considerado generalmente como uno de los últimos escritos de Aristóteles.

[19] Ἡ γάρ φαντασία καὶ ἡ δόξα κινήσεις τινὲς εἶναι δοκοῦσιν (*Fís.,* VIII, 3, 254 *a* 29). Cfr. *De Anima,* III, 3, 428 *b* 11. Se ha visto con justicia en la estructura de este argumento una de las posibles fuentes del *cogito.* Cfr. P.-M. SCHUHL, «Y-a-t-il une source aristotélicienne du cogito?», en *Rev. philos.,* 1948, pp. 191-194. Por lo demás, este tipo de argumento no está aislado en la obra de Aristóteles: de origen probablemente sofístico, constituye el ἔλεγχος en sentido estricto. Otro ejemplo de ἔλεγχος lo proporciona la argumentación del libro Γ contra los negadores del principio de contradicción (negar el principio de contradicción significa dar testimonio de él). Cfr. más arriba, 1.ª parte, cap. II, § 1.

[20] *De An.,* I, 3, 407 *a* 32; III, 434 *a* 16; *Fís.,* VII, 3, 247 *b* 10; 248 *a* 6-9.

[21] Es lo que Aristóteles demuestra largamente, en contra de la teoría platónica del alma automotriz, en el capítulo 3 del libro I del *De Anima* (cfr. especialmente 406 *a* 2).

[22] *De An.,* I, 4, 408 *a* 34 ss. Y, con el mismo título que la tristeza, la alegría o la cólera, es mencionado el pensamiento (διανοεῖσθαι) en las líneas 408 *b* 6 y 14. Aristóteles precisa que tales movimientos sólo se predican del alma «por accidente» (408 *a* 30), puesto que la *esencia* del alma repugna el movimiento (406 *a* 2); esto confirma que el movimiento está vinculado a la corporeidad; pero como las almas *del mundo sublunar* son forma *de un cuerpo,* Aristóteles está muy cerca de reconocer que el movimiento —de hecho, si no de derecho— está ligado a la vida del alma que, por lo demás, sabe usar de él para intentar hallar, a través suyo, el reposo.

[23] *De Interpr.,* I, 16 *a* 2 ss.

[24] *De memoria,* 1, 449 *b* 31. Cfr. *De An.,* III, 427 *b* 14-16; 7, 431 *a* 16; 8, 432 *a* 7-14.

[25] *De memoria,* 1, 449 *b* 30-450 *a* 9.

ocurría en Platón— entre el alma y lo inteligible, esta misma distorsión restaura indirectamente la familiaridad del alma con su objeto efectivo, que no es inteligible. La propia oscuridad del alma se hace más aclaradora que la claridad.

Pero si bien todas las afecciones del alma y, por ello, los discursos que las expresan, tienen que ver con el movimiento, hay grados en esa dependencia. El reposo, aunque pertenezca al género de la movilidad, es sin duda lo que —dentro del ser en movimiento— más se opone al movimiento mismo. El pensamiento estabilizador, es decir, la ciencia [26], es sin duda menos apto —aunque sólo pueda comprenderse en el interior del movimiento— para amoldarse a lo que hay de móvil en el movimiento mismo. La ciencia destaca lo necesario —es decir, lo que no puede ser de otro modo— sobre un fondo de contingencia—, es decir, de lo que puede ser de otro modo. Pero si bien la contingencia no puede ser desterrada nunca completamente de su horizonte, la ciencia está menos atenta al horizonte mismo que a los núcleos de estabilidad de que en él descubre. No habrá que recurrir a ella, entonces, sino a otra disciplina del alma, a otro modo del discurso, a fin de pensar, no ya tal o cual terreno en el interior de ese horizonte, sino el horizonte mismo. Si en el mundo sublunar la necesidad nace de un fondo de contingencia, será competencia de un pensamiento más abierto y un discurso más general que el pensamiento y discurso de lo necesario pensar el mundo sublunar como horizonte de los acontecimientos que se producen en él, es decir, como mundo contingente. Ya hemos encontrado más arriba, describiéndolos largamente, ese pensamiento abierto a lo indeterminado, ese discurso que se mueve más allá de todos los géneros: a ellos dio Aristóteles el nombre de *dialéctica.*

Aunque Aristóteles nunca haya hablado con claridad acerca de las relaciones entre dialéctica y movimiento, relaciones que, ya presentes en Zenón [27], volverán a hacerse explícitas en la historia ulterior de la dialéctica, quizá no carezca de sentido hacer constar que en Aristóteles se da la misma vacilación en su actitud respecto a la dialéctica que respecto al movimiento, el tiempo y la contingencia. Infravalorada por relación a la ciencia, resulta encontrar en aquello mismo que parecía descalificarla —su excesiva generalidad, su inestabilidad, su incertidumbre— ocasión de afirmar una imprevista superioridad. No volveremos aquí sobre esa dualidad de aspectos que ya hemos descrito amplilamente [28], pero ella ilustra

[26] Cfr. 1.ª parte, cap. II, § 4.
[27] Los argumentos de Zenón sobre el movimiento no pueden ser, en efecto, extraños a la afirmación de Aristóteles según la cual Zenón sería «el inventor de la dialéctica» (fr. 65 Rose).
[28] Cfr. 1.ª parte, cap. III, § 3.

una vez más esa inversión que, sin haber sido pensada nunca en cuanto tal por Aristóteles, estructura constantemente su especulación efectiva, y según la cual la finitud halla en sí misma no ya sólo, como en los platónicos, la aspiración a una salvación venida de fuera, sino los medios para su propia redención. El hombre, en cierto sentido, está condenado a pensar el ser dialécticamente, por hallarse desprovisto de la intuición de un origen del que está irremediablemente separado y de una totalidad de la que es un fragmento; pero resulta que el carácter dialéctico del proceso de investigación se amolda aquí a lo que hay de inacabado en un ser en cuanto ser que no es a su vez sino el índice de una unidad imposible. El método dialéctico, nos dice Aristóteles, no nos permite nunca captar la esencia de cosa alguna [29]; pero ¿qué aprovecharía una intuición de las esencias en un mundo donde no hallamos sino cuasi-esencias que, separadas de sí mismas por el movimiento, siempre en potencia de ser otra cosa, nunca son del todo lo que son?

Una observación del libro Z va a permitirnos precisar y justificar el papel fundamental de la dialéctica en una ontología que es ante todo una ontología de la finitud, es decir, de la escisión. Hay —dice Aristóteles— dos clases de seres: los seres primeros y por sí, es decir, inmóviles y simples, que son su propia quididad, pues no son nada más que esencia y «la esencia es, según nosotros, la quididad» [30]; pero hay otra clase de seres, que no son sólo esencia, y que mantienen por ello con su quididad una relación más compleja que los primeros; tales seres —dice Aristóteles— no son *inmediatamente* (εὐθύς) su quididad [31]. Lo que caracteriza, pues, a las cuasi-esencias del mundo sublunar por oposición a las esencias simples e inmutables, es que están separadas de sí mismas; pero lo que las acerca a las primeras y permite llamarlas también esencias es que pueden coincidir consigo mismas, si no inmediatamente, al menos sí en virtud de un rodeo [32]. Así pues, es la necesidad de una *mediación* dentro de sí mismas lo que, a la vez, opone esencias inmutables a esencias sensibles, y permite a estas últimas equipararse a aquéllas; sólo que lo que es en un caso unidad originaria será unidad derivada en el otro, lo que es coincidencia consigo misma sólo se restaurará, desde el fondo de la escisión, mediante el trabajo de laboriosos intermediarios. Ya hemos visto cuáles eran, en el terreno del saber teórico: la demostración y la dialéctica. Pero habría que pre-

[29] *Arg. sofist.*, 11, 172 *a* 15.
[30] Z, 6, 1032 *a* 5, 1031 *b* 32.
[31] Z, 6, 1031 *b* 31.
[32] La expresión εὐθεῖα γραμμή designa la línea recta, por oposición al círculo *(Fís.*, 248 *a* 13, 20; *b* 5). Εὐθύς sirve también para designar el movimiento rectilíneo por oposición al movimiento circular *(Fís.*, VII, 248 *a* 20; VIII, 261 *b* 29, 262 *a* 12-263 *a* 3, etc.).

cisar aquí que la demostración, cuya función mediadora subraya Aristóteles en varias ocasiones [33], no es más que una mediación —podría decirse— *para nosotros,* exigida por la dispersión de nuestra mirada, y no por la dispersión de su objeto. Todo el movimiento de la demostración tiene como objetivo manifestar que la relación exterior entre un sujeto y un predicado aparentemente accidental (por ejemplo, entre Sócrates y la mortalidad) es, en realidad, el despliegue de la unidad interior de una esencia, la del término medio (aquí, la humanidad). Por el contrario, la dialéctica interviene siempre que no podemos pasar de la dispersión aparente a una unidad real, siempre que la realidad de la escisión obliga a un movimiento sin fin a la investigación de la unidad. La dialéctica, a diferencia de la demostración, no nos encamina hacia la intuición de una esencia, que haría entonces inútil la búsqueda de una mediación. No es mediación hacia la esencia, sino el sustitutivo de la unidad esencial, allí donde tal unidad no puede hallarse; es la mediación que no cesa de mediatizar en virtud de su mismo movimiento; no es intermedio entre un comienzo y un fin en el que podría descansar, sino que es el intermedio que se da a sí mismo su comienzo y su fin [34]. De este modo, se explica que la dialéctica, aunque inferior en valor a la demostración y la intuición, sea invocada no obstante constantemente en los casos extremos, aquellos en que demostración e intuición fallan. Así ocurre, como vimos, en el caso de la intuición de los principios; así ocurre cuando se trata de manifestar, entre el ser sensible y su quididad, una unidad que es propiamente ontológica, es decir, que sólo depende del discurso que sobre ella hacemos, y que se desplomaría sin él. Podría parecer que esto contradice la función, asignada por Aristóteles a la intuición, de ser la facultad de los extremos, y la que asigna al discurso de ser la facultad de los intermediarios (μεταξύ) [35]; pero allí donde falta la intuición, es preciso que el discurso reemplace su silencio, y allí donde este silencio se calla el comienzo y el fin, el discurso nunca acabará de intentar volver a asir un fundamento que se le escapa. Cuanto más extremo es el objeto de la palabra, mayor será el rodeo. De esta suerte, la dialéctica es lo único que puede suplir el silencio ante los extremos, no «aunque» sea, sino «porque» es la facultad de los intermediarios. El fracaso de la intuición es la realidad de la dialéctica.

Por tanto, la mediación dialéctica parece no tener otro fin que ella misma; la cuestión *¿qué es el ser?* no es de las que se debaten

33 Baste evocar aquí el papel del término medio.

34 La idea de mediación responde a uno de los viejos tormentos de la conciencia griega: «lo que pierde a los hombres— decía ALCMEON— es que no pueden unir el comienzo al fin» (fr. Diels: *Probl.,* 17, 3, 916 *a* 33).

35 Καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ'ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστι καὶ οὐ λόγος *(Et. Nic.,* VI, 12, 1143 *a* 35 ss.).

siempre, y el diálogo de los filósofos sobre ella no conocerá término. Pero podríamos entonces preguntarnos de dónde procede el impulso que impide a esta búsqueda y a este diálogo indefinido sumirse en cualquier momento en su fracaso. Un rodeo es sólo tal —y no una deriva sin fin— sólo cuando es condición de un retorno. La dialéctica sólo tiene sentido si se endereza a su propia supresión, es decir, a la intuición, incluso si tal intuición ha de permanecer futura por siempre. La mediación sólo tiene sentido si apunta hacia un retorno a la inmediatez, del mismo modo que el movimiento se esfuerza hacia el reposo, o mejor —pues el reposo sigue siendo inquieto—, hacia la inmovilidad del Primer Motor. A esta paradójica relación, según la cual el término inferior es a la vez negación y realización —en un plano más humilde— del término superior, la designa Aristóteles, según vimos, con el nombre de *imitación.* La naturaleba sublunar imita la Naturaleza subsistente de los Cuerpos celestes, del mismo modo que el movimiento circular del Primer Cielo imita la inmovilidad del Primer Motor [36]. El ciclo de las estaciones imita el movimiento de las esferas celestes. La generación circular de los seres vivos imita el eterno retorno de las estaciones. Finalmente, en los últimos grados de la serie, «el arte imita a la naturaleza» [37], y la palabra poética de los hombres es una «imitación» de sus acciones [38]. Estas dos últimas fórmulas, interpretadas a menudo superficialmente en el sentido de una estética realista, para la cual el arte sólo sería una duplicación de la realidad, adquieren un sentido mucho más profundo si se las reinserta en el marco general de la metafísica aristotélica. Advertiremos entonces que nada impide a la obra de arte o al objeto técnico parecerse a su modelo tan poco como los seres corruptibles se parecen a los incorruptibles a quien, sin embargo, «imitan». La imitación aristotélica no es una relación descendente de modelo a copia, como lo era la imitación platónica, sino una relación ascendente cuya virtud el ser inferior se esfuerza por realizar, con los medios de que dispone, un poco de la perfección que divisa en el término superior y que éste no ha podido hacer bajar hasta él. La imitación platónica requería la potencia del Demiurgo. La imitación aristotélica supone, en cambio, cierta impotencia por parte del modelo, ya que es esa impotencia lo que se trata de compensar. No es correcto atenerse a uno solo de los

36 El principio general de esta imitación está formulado en Θ, 8, 1050 *b* 28: «Los seres incorruptibles son imitados por seres que están en perpetuo cambio.»

37 *Fís.,* II, 2, 194 *a* 21; 8, 199 *a* 15. Cfr. *Meteor.,* IV, 3, 381 *b* 6. Esta tesis es afirmada ya desde el *Protréptico* (fr. 11 W.: Yámblico, IX, 49, 3 ss.) contra Platón, quien había sostenido en el libro X de las *Leyes* que la naturaleza imita la finalidad del arte (888 *e* ss., especialmente 892 *b;* cfr. *Sofista,* 265 *b*-266 *e*)

38 *Poét.,* 1, 1447 *a* 16 ss., etc.

miembros de la frase en que Aristóteles afirma que «el arte imita a la naturaleza», pues dice también que el arte «acaba lo que ella no ha podido llevar a buen término» [39]. Si lo que hemos dicho es exacto, esos dos miembros de la frase no se oponen, sino que se completan. Imitar la naturaleza, no es duplicarla inútilmente, sino reemplazarla en sus fallos [40], completarla a ella misma: ni siquiera humanizarla, sino simplemente naturalizarla. Imitar la naturaleza es hacer la naturaleza más natural, es decir, esforzarse por llenar la escisión que la separa de sí misma, de su propia esencia o idea. En términos más claros, es utilizar la contingencia [41] contra ella misma para regularizarla, para hacer de modo que la naturaleza del mundo sublunar imite, a pesar de su contingencia, el orden que reina en el cielo. Cuando Aristóteles se pregunta qué ocurriría «si las lanzaderas anduviesen solas» [42], expresa el irrealismo ideal [43] que es el del arte humano: hacer de modo que el utensilio o la máquina reproduzcan la espontaneidad de lo vivo y, más profundamente, la circularidad de los movimientos celestes, a su vez imagen de la inmovilidad de lo divino. El ideal técnico de Aristóteles, ideal que sabe irrealizable, pero que debe servir de principio regulador en las investigaciones y acciones particulares, es —en todo el rigor del término— el del *automatismo:* no porque vea en él primordialmente un medio para atenuar el trabajo de los hombres [44], sino porque el hecho de moverse a sí mismo es, en virtud de su circularidad —que hace inútil todo motor distinto del móvil—, la más alta imitación de la moción inmóvil de Dios.

El ejemplo del arte humano, que es sólo un caso particular del movimiento del mundo sublunar —el del movimiento reflexivo y voluntario— ilustra la paradoja de una imitación que sólo imita la inmovilidad mediante el movimiento y la necesidad mediante la contingencia [45]. Sin embargo, hay imitación, porque en el arte como en

[39] Ὅλως τε ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται (*Fís.*, II, 8, 199 *a* 15-17)

[40] Cfr. *Protr.*, fr. 11 W.: el papel del arte es ἀναπληροῦν τὰ παραλειπόμενα τῆς φύσεως.

[41] El arte se refiere sólo a lo contingente *(Et. Nic.,* VI, 4).

[42] *Pol.,* I, 4, 1253 *b* 33-1254 *a* 1.

[43] No se ha subrayado bastante que los verbos de esta frase están en *irreal.*

[44] La automaticidad del movimiento de los instrumentos haría inútil la relación de amo a esclavo (1254 *a* 1). Para Aristóteles habla de esta relación con la misma objetividad que para cualquier relación natural, de la que ésta no es más que un caso particular.

[45] Esta paradoja ha sido brillantemente desarrollada por Plotino en el 2.º tratado de la 2.ª *Ennéada (De las virtudes),* donde se esfuerza precisamente por conciliar la afirmación de Platón (Teeteto, 176 *a*) según la cual la virtud hace al hombre semejante a Dios, y las de Aristóteles (esp. *Et. Nic.,* X, 8, 1178 *b* 10 ss.), según las cuales Dios no es virtuoso. Plotino responde que,

la naturaleza, en el mundo sublunar como en el celeste, en el mundo celeste como en Dios, hay identidad de fin, que es el Bien. Al Bien apunta el trabajo o la acción de los hombres, así como los movimientos de una naturaleza que no hace nada en vano. Pero esta identidad de fin no explica lo que aparece a primera vista como diversidad de medios. En realidad, no se trata de medios diferentes que fuesen emplados de una y otra parte, como si la inmovilidad fuere un medio con el mismo título que el movimiento. Lo cierto es que hay, de un lado, empleo de medios (el movimiento) y, de otro, inmediatez del fin y el medio: mientras que el movimiento no tiene otro fin que su supresión, revelando así su función tan sólo instrumental, la inmovilidad es ella misma su propio fin. Por consiguiente, lo que separa al imitador de lo imitado no es la diversidad de medios más o menos complejos empleados para alcanzar cierto fin, sino la necesidad de una mediación de una parte, y la ausencia de mediación de otra. Así adquiere todo su sentido la observación según la cual sólo se emplean medios a fin de poder prescindir de ellos; pues preciscamente el Bien está en poder prescindir de mediaciones. Aristóteles, en efecto, toma de Platón la idea de que el Bien se define por su autosuficiencia, por el hecho de que no le falta nada para ser lo que es, de que es «autárquico» [46]. Se objetará entonces que esta definición de Bien hace aún más problemática su imitación por un mundo en el que el mal aparece como consecuencia del movimiento [47]: ¿cómo es que la contingencia, el poder-no-ser, puede imitar la perfección subsistente de Dios que, al no faltarle nada, es todo lo que puede ser y no puede ser distinto de como es? ¿Cómo, en particular, el hombre en cuanto habitante del mundo sublunar, es decir, en cuanto que no se basta a sí mismo y tiene necesidades que

en efecto, «nos hacemos semejantes a Dios por nuestras virtudes, incluso si Dios no tiene virtudes... Del mundo inteligible tenemos el orden, la proporción y la armonía, que constituyen aquí abajo la virtud; pero los seres inteligibles no necesitan en absoluto esa armonía, ese orden y esa proporción, y la virtud no les es de ninguna utilidad; no deja de ser cierto que la presencia de la virtud nos hace semejantes a ellos» (I, 2, 1). Y Plotino sigue explicando que hay «dos clases de semejanza»: la «que exige un elemento idéntico en los seres semejantes» y que es recíproca; y la que, uniendo lo inferior a lo superior, lo derivado a la primitivo, sólo se instituye en la diferencia y no llegará jamás a la reciprocidad (I, 2, 2). En este sentido, es posible decir que lo múltiple *imita* a lo Uno, el movimiento a la inmovilidad, el desorden al orden, la palabra al silencio, la amistad a la soledad, la guerra a la paz y el pensamiento discursivo al Pensamiento que se piensa a sí mismo, el cual, a su vez, imita a la Ausencia de pensamiento, etc.

[46] *Et. Nic.,* I, 5, 1097 *b* 8. Cfr. *Filebo,* 20 *d,* donde el Bien era llamado, en el mismo sentido, ἱκανόν.

[47] Θ, 9, 1051 *a* 17-21 («el mal es, por su naturaleza, posterior a la potencia»; por tanto, no existe independientemente de las cosas sensibles y es ajeno a las realidares primeras y eternas).

lo obligan al movimiento, puede imitar la inmovilidad autárquica de Dios? Ahora conocemos la respuesta: esta imitación sólo es paradójica porque da un rodeo, que es el movimiento, lugar de todas las mediaciones cosmológicas y humanas. El mundo y el hombre realizan mediatamente lo que es inmediato en Dios, porque el hombre y el mundo necesitan medios para coincidir con su fin, coincidencia que se halla inmediatamente realizada en Dios. Pero la mediación no tiene otro sentido ni otra razón de ser que restaurar a través de un rodeo la inmediatez que ella no es [48].

La imitación, tal como Aristóteles la entiende, compete más a la πρᾶξις que a la ποίησις; no produce obras que fuesen otras tantas «imitaciones» (μιμήματα) de un modelo, sino que se agota en su propio movimiento, como si el fracaso de sus pretensiones, una vez más, constituyese su propia realidad. La imitación aparece entonces no tanto como realización de una copia cuanto como una imagen degradada del acto subsistente del modelo. Es quizá una de las más permanentes intuiciones de Aristóteles la de ver en loc movimientos del mundo y la agitación de los hombres otros tantos remedios para salir del paso, sustitutivos, por respecto a la unidad autárquica de lo divino. De esta función sustitutiva que Aristóteles asigna más o menos conscientemente a tantas experiencias del mundo sublunar, hemos dado numerosos ejemplos a lo largo de nuestros análisis: la frecuencia (ὡς ἐπὶ πολύ) es el sustitutivo de la necesidad, la generación circular el de la eternidad, la dialéctica el de la intuición, el arte humano el de la naturaleza que falla, la actividad inquieta de los hombres el de un acto que no necesita ser activo para ser lo que es. Podemos añadir ahora: la mediación es el sustitutivo de la unidad.

El hombre se nos aparece ahora como agente privilegiado de ese inmenso esfuerzo de sustitución, mediante el cual el mundo sublunar suple, imitándolo, los fallos de un Dios que no ha podido descender hasta él, pero que le ofrece al menos el espectáculo de su propia perfección. Agente entre otros, sin duda, pues el hombre no hace sino prolongar un movimiento de sustitución que anima tanto la

[48] Nos hemos esforzado por ilustrar este punto con un ejemplo: el de la *amistad*. Dios, siendo autárquico, no necesita amigos. Pero la peor manera que el hombre tendría de imitar a Dios sería pretender prescindir de los amigos. Sólo consigo mismo, pasaría el tiempo contemplándose a sí mismo, lo que en el hombre no sería una perfección, sino un estado próximo al embotamiento animal (ἀναίσθητος, *Magn. Mor.*, II, 15, 1213 *a* 5). La única manera para el hombre de imitar a Dios, que no tiene amigos, es, entonces, tener amigos, que remedien su finitud mediante la comunicación: la mediación amistosa imita, mediante un rodeo, la autarquía divina. Cfr. P. AUBENQUE, «L'amitié chez Ar.», en *Actes du VIII[e] Congrès des Sociétés de phil. de langue franç.*» (Toulouse, 1956), pp. 251-254 (reproducido en *La prudence chez Aristote,* París, 1963, pp. 179-183.

revolución de las esferas celestes como los más pequeños estremecimientos del animal o la planta. Pero agente privilegiado, pues, con él, la sustitución se hace consciente: todos los seres son movidos por la aspiración a lo divino, cuya perfección imitan; pero sólo en el hombre esa imitación se hace imitación de un espectáculo. Sólo el hombre puede acceder al pensamiento de la unidad, porque ve su realización más alta —que, sin embargo, es a su vez imitación— en el movimiento inmutable de las esferas celestes. Sólo el hombre conoce un poco —aunque sea de lejos— lo que imita. Solamente en el hombre la oscura moción de lo trascendente se hace ideal de investigación, de trabajo y acción. El hombre, habitante entre tantos otros del mundo sublunar, se convierte así, dentro de este mundo, en el más activo sustitutivo de lo divino. Hemos evocado ya esa conversión desde lo divino hacia lo terrestre, mediante la cual Aristóteles, cada vez más consciente de lo que hay de lejano en la teología de un Dios trascendente, vuelve a hallar finalmente en los movimientos más humildes de los seres del mundo sublunar algo de la divinidad que había buscado hasta entonces en el cielo. Εἶναι καὶ ἐνταῦθα θεούς, hay también dioses aquí abajo, observa, repitiendo la expresión de Heráclito [49]. Reflexión que se opondría al dogma más constante de la teología astral, el de la separación entre lo terrestre y lo divino, si no pudiera interpretarse de este modo: lo que hay de divino en el mundo sublunar es quizá el esfuerzo de este mundo por equipararse a un Dios que ese mundo no es, de manera que se trataría de una divinidad no recibida o participada, sino más bien vicaria, sustitutiva.

Acaso una conversión del mismo orden se oculta tras la aparente permanencia de las afirmaciones según las cuales el hombre es un dios mortal [50], o comporta algo divino, que es esencialmente el entendimiento [51]. En el *Protréptico,* donde estas afirmaciones se encuentran por vez primera en Aristóteles, pueden fácilmente interpretarse por referencias a la teología astral: el hombre es un ser que por su alma (Aristóteles dirá cada vez más: por su intelecto) participa de lo divino, ya que el alma o el intelecto no son más que

[49] *Part. animal.*, I, 5, 645 *a* 21.

[50] Cfr. fr. 61 Rose (CICERÓN, *De Finibus*, II, 13, 40: «Sic hominem... ut ait Aristoteles..., quasi mortalem deum»), y en forma más atenuada, incluso problemática: *De part. animal.*, II, 10, 656 *a* 6; *Et. Nic.*, VII, 1, 1145 *a* 24, 27; X, 7, 1177 *b* 27, 30. Por lo demás, se trata de una fórmula tradicional. Cfr. JENOFONTE, *Memorables*, I, 4 (ὥσπερ θεοὶ βιοτεύοντες).

[51] Fr. 61 Rose, 1, B, donde Aristóteles cita a Hermotimo o Anaxágoras: ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ὁ θεός (Cfr. *Et. Nic.*, X, 7, 1177 *b* 29). Pero «el hombre *es* su intelecto»: sobre esta fórmula, de origen platónico (cfr. *Leyes*, 959 *ab*) y que se repite a menudo en la *Et. Nic.* (espec. X, 1178 *a* 2-3, 7; IX, 8, 1168 *b* 31-33), cfr. R.-A. GAUTHIER, *La morale d'Ar.*, pp. 43-45.

una partícula del fuego o del éter sideral[52]. Pero si bien la divinidad del νοῦς, que implica su origen extrínseco, será mantenida por Aristóteles hasta el final, las alusiones a la divinidad del hombre parecen hacerse cada vez más convencionales, a medida que Aristóteles se desvía, sin renegar por eso de ella, de una teología demasido lejana. Es verdad que, en ese mismo momento, la fórmula tradicional adquiere un sentido nuevo: lo que hay de divino en el hombre ya no es lo que en él subsiste de su origen divino, sino, quizá al contrario, el esfuerzo del hombre para volver a captar su origen perdido, para equipararse y equiparar el mundo en que habita al esplendor inmutable del cielo, para introducir en el mundo sublunar un poco de esa unidad que Dios no ha podido o no ha querido hacer penetrar en él, pero cuyo espectáculo nos ofrece, al menos. La divinidad del hombre no es ya la evocación melancólica de un pasado inmemorial, en que el hombre habría vivido en familiaridad con los dioses[53], sino el porvenir siempre abierto al hombre, que es el de imitar a Dios, es decir, sustituirlo «en la medida de lo posible»[54], aproximándose él mismo y aproximando al mundo hacia la Idea (εἶδος) o de lo que ambos son y que, sin embargo, nunca son del todo. La divinidad del hombre no es tanto la degradación de lo divino en el hombre como la aproximación infinita a lo divino por parte del hombre. Semejante esfuerzo de sustitución, que reemplaza en el plano del mundo sublunar las intenciones claudicantes o impotentes de Dios, es a fin de cuentas la vocación del hombre, que ha nacido «para comprender y para obrar»[55]. El hombre «se inmortaliza», no elevándose por encima de sí mismo, sino perfeccionándose hacia lo que es. La divinidad del hombre no es otra cosa que el movimiento mediante el cual el hombre, siempre inacabado, se «humaniza»[56], acce-

[52] Cfr. 2.ª parte, cap. 1.º, § 2. Sobre el vínculo entre la teología astral y el tema de la divinidad del alma, cfr. L. Rougier, *La religion astrale des Pythagoriciens,* cap. IV.

[53] Καὶ οἱ μέν παλαιοί, χρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες... (*Filebo,* 16 *c*).

[54] *Et. Nic.,* X, 7, 1177 *b* 32. Sobre el sentido de esta reserva, cfr. nuestro estudio sobre *La prudence chez Aristote,* p. 171 ss.

[55] Fr. 61 Rose (Cicerón, *De Finibus,* II, 13, 40: «Hominem ad duas res, ut ait Aristoteles, ad intelligendum et ad agendum esse natum»).

[56] Si pudiera coincidir con su νοῦς, el hombre no estaría más allá de sí mismo, sino que sería él mismo (*Et. Nic.,* X, 7, 1178 *a* 2, 7; cfr. nuestro comentario de estos textos, Introd., cap. II, p. 59 ss.). Y, sin embargo, sería «divino» en esto, si es cierto que, conforme a la enseñanza de la teología astral, su esencia es divina. Hay que invertir aquí la fórmula de Ollé-Laprune: «Es precisamente carácter propio del hombre el de no ser del todo él mismo más que elevándose por encima de él mismo» (*La morale d'Ar.,* p. 50). El hombre se «diviniza», haciéndose lo que es —o sea, un ser de contemplación y ocio— porque está habitualmente más acá de sí mismo. Acerca del uso del verbo ἀνθρωπεύεσθαι, cfr. *Et. Nic.,* X, 8, 1178 *b* 7.

de, o intenta acceder, a su propia quididad, de la cual se halla separado a cada instante, como todos los seres del mundo sublunar.

Este esfuerzo del hombre por superar la escisión, por realizar la unidad, en él y fuera de él, a imitación de la simplicidad subsistente de lo divino, lo hemos seguido a lo largo de toda esta obra en el terreno del conocimiento. Hemos tratado de mostrar sucesivamente cómo la búsqueda de la unidad era exigida como la más originaria necesidad de nuestro lenguaje, cómo el espectáculo de la unidad —y, mediante él, el ideal de la investigación— nos era suministrado por la contemplación astral, cómo el obstáculo fundamental para la unidad se descubría en el movimiento, fuente de toda escisión, cómo —por último— ese movimiento era por sí mismo su propio correctivo, ya que la mediación infinita hacia la unidad se convertía en sustitutivo de la unidad misma. Aplicando entonces la conclusión de este estudio a su comienzo, descubríamos que la ontología de Aristóteles, en cuanto discurso que se esfuerza por llegar al ser en su unidad, hallaba en la estructura fracasada de su propio proceso de búsqueda el resultado que ese proceso no podía suministrarle: la investigación de la filosofía —dicho de otro modo, la *dialéctica*— se convertía en filosofía de la investigación; la investigación de la unidad ocupaba el puesto de la unidad misma; la ontología, que tomaba a la teología como modelo, se convertía poco a poco en el sustitutivo sublunar de una imposible teología.

Pero la dialéctica, que es el aspecto teórico de la mediación, no es su único aspecto, pues la filosofía de Aristóteles no es sólo una filosofía teórica. Ella no olvida que es también una filosofía práctica y poética, manifestando así que el saber o la búsqueda del saber no constituyen la única modalidad de relación del hombre con el ser. Esos otros dos aspectos de la existencia humana, que una filosofía total debería también considerar, han sido llamados por Aristóteles πρᾶξις, palabra que designa la acción inmanente, principalmente moral, y ποίησις, es decir, la acción productiva, el trabajo. Una investigación completa sobre la filosofía aristotélica del ser debería conllevar, por tanto, una elucidación y una valoración ontológica de la acción moral y del trabajo. Tendría que mostrar cómo la acción moral imita, a través de la virtud y de la relación con el otro, lo que es en Dios inmediatez de la intención y del acto —dicho de otro modo, *autarquía*—, y cómo entonces la mediación virtuosa o amistosa realiza, a través de «la relación con el otro», un Bien que en Dios es coincidencia de él mismo consigo mismo[57]. Tendría que

[57] El texto esencial nos parece ser *Et. Eud.,* VII, 12, 1245 b 18-19: Ἡμῖν μὲν τὸ εὖ καθ'ἕτερον, ἐκείνῳ δὲ (= τῷ θεῷ) αὐτὸς αὑτοῦ τὸ εὖ ἐστιν. Hemos comentado este texto en nuestra comunicación, ya citada, sobre *L'amitié chez Ar.,* p. 253. No es, entonces, simple coincidencia que el ideal político de Aristó-

mostrar también cómo el trabajo, que imita la naturaleza y la perfecciona, sustituye la incoherencia del mundo por un poco de esa unidad cuyo espectáculo bebe en la regularidad del cielo, y cómo entonces el trabajo, al naturalizar la naturaleza, es decir, al hacerla cuasi necesaria, y al humanizar al hombre, es decir, al llevarlo a su vocación contemplativa, es a su vez un correctivo de la escisión, una aproximación infinita al ocio, la paz, la unidad. Una elucidación ontológica de la antropología de Aristóteles tendría que mostrar, de manera general, cómo el aoristo de la actividad humana imita el perfecto del acto divino, cómo la consumación consumada por medio del hombre imita la consumación de Dios, siempre consumada ya. Mientras que la tradición, hasta la más sistematizante, ha estudiado separadamente la filosofía teorética y la filosofía práctica y poética de Aristóteles, habría que manifestar aquí, una vez más, la unidad estructural de su especulación filosófica efectiva. Semejante elucidación de la antropología aristotélica, que estaría por hacer [58], acabaría de mostrar cómo se ordenan, si no en el designio de Aristóteles al menos en la realidad de su proceso de investigación, los cuatro aspectos de su filosofía, que es sólo del ser y de Dios por ser del mundo y del hombre, cómo una ontología de la escisión halla su justificación en una física del movimiento, y cómo esa ontología, al imitar una teología de la trascendencia, la degrada, pero también la perfecciona, en una antropología de la mediación. Se acabaría entonces de reconocer que la metafísica de Aristóteles sólo es una metafísica inacabada por ser una metafísica del inacabamiento y que, por ello, es la primera metafísica del hombre, no sólo porque no sería lo que es si el hombre fuera un animal o un Dios [59], sino porque el inacabamiento del ser se descubre, a través de ella, como el nacimiento del hombre.

* * *

teles sea un ideal de *autarquía.* Desconfiando de la mediación, por miedo a que viva su propia vida y el medio se convierta en fin, Aristóteles quiere limitarla lo más posible: de ahí su condena de la crematística, en que el dinero, de medio que era, se convierte en «el punto de partida y el fin del intercambio», στοιχεῖον καὶ πέρας τῆς ἀλλαγῆς, *Pol.,* I, 9, 1257 *b* 22. Pero si el hombre fuese perfectamente autárquico, no tendría necesidad de ciudades (*Pol.,* I, 2, 1253 *a* 28; cfr. *Et. Nic.,* V, 8, 1133 *a* 27). La autarquía relativa de la ciudad no es, pues, más que una imitación, mediante el rodeo de un intercambio limitado y controlado, de la autarquía divina (cfr. *Pol.,* I, 2, 1253 *a* 1: ἡ δ' αὐτάρκεια τέλος καὶ βέλτιστον). Sobre el ideal «autárquico» en el pensamiento griego en general, cfr. A.-J. FESTUGIERE, «Autarcie et communauté dans la Grèce antique», en *Communauté et bien commun,* public. bajo la dirección de F. PERROUX, París, 1944 (reprod. en *Liberté et civilisation chez les Grecs,* pp. 109-126).

58 Hemos tratado de ofrecer sus líneas generales a propósito de un problema particular, en nuestro estudio sobre *La prudence chez Aristote,* París, 1963.

59 *Pol.,* I, 2, 1253 a 29; cfr. 1253 *a* 3-4.

Cabrá preguntarse, ciertamente, por qué la tradición ha ignorado el aspecto aporético de la metafísica de Aristóteles y sus implicaciones humanas. Quedaría por mostrar, entonces, mediante un estudio que no sería menos filosófico que histórico, cómo y por qué la tradición tenía que sentir necesariamente la tentación de ignorar lo que había de eternamente inacabado en la metafísica aristotélica. La tradición transmite y prolonga y, por ello, completa; la tradición es lo que continúa un inicio, y por ello suprime lo que había de iniciador en él; la tradición no se «asombra» ya; la tradición resuelve la aporía, mientras que la aporía siempre es vivida como naciente; la tradición, al comentar, unifica los que ella cree que son *membra disjecta* de una obra interrumpida; ordena los fragmentos, sin preguntarse si estos fragmentos no tendían precisamente a mostrar que su objeto no conllevaba orden alguno [60]. En presencia del fracaso del doble proyecto aristotélico de una teología humana y de una ciencia del ser en cuanto ser, la tradición tenía que escoger entre dos vías que siguió sucesivamente. La más fácil, que no fue la primera históricamente, era la de negar el fracaso atribuyéndolo a circunstancias accidentales, completar lagunas, unificar la dispersión, compensar los silencios con un comentario tanto más abundante cuanto más silenciosa era la palabra comentada. Así fue, para simplificar, la vía de la interpretación árabe y cristiana de los comentaristas de la Edad Media. Tenía, ciertamente, una justificación que no era la de la facilidad. Como ella había recibido otra Palabra, los silencios de Aristóteles le parecieron más acogedores para con esta Palabra que la palabra competidora de Platón; era más fácil cristianizar (o islamizar) un Aristóteles que estaba más acá de la opción religiosa que filosofar en los términos de un platonismo que era otra religión. *Sine Thoma mutus esset Aristoteles:* el comentario de santo Tomás seguirá siendo durante siglos el sustitutivo de la palabra, a la vez ejemplar e incompleta, de Aristóteles. No significa minimizar la grandeza e importancia histórica del tomismo el remontarse desde su aristotelismo, que tiene respuesta para todo, hasta los silencios del Aristóteles efectivo [61].

60 Por supuesto, no se trata aquí de la intención de Aristóteles (puesto que esta intención era, sin duda alguna, una intención de orden), sino del *sentido* que se desprende de la *estructura* aporética de la *Metafísica* aristotélica. Tal estructura nunca será asumida por Aristóteles, como lo será más tarde por Pascal (fr. 373: «Honraría demasiado a mi asunto si lo tratase con orden, pues deseo mostrar que es incapaz de él»).

61 No hablamos aquí más que del *aristotelismo* de santo Tomás, y no de su «totalismo». La filosofía de santo Tomás tiene también ella, sin duda alguna, sus aspectos aporéticos: el *Quid est Deus?* que atormentaba ya al joven oblato de Monte Cassino no conlleva tal vez una respuesta más unívoca que el τί τὸ ὄν de Aristóteles. Pero ése no es es nuestro problema. Nos referimos aquí a la utilización que santo Tomás hace del aristotelismo como sistema

La segunda vía fue la neoplatónica. Consistió en oír los silencios, en coleccionar las negaciones, en sistematizar no las respuestas, sino las dificultades. Consistió en reconocer el fracaso, pero no viendo en él más que una artimaña, si no del filósofo mismo, al menos de su objeto. Con el neoplatonismo, la escisión iba a convertirse en la manifestación irónica de la unidad, la negación en la expresión más adecuada de lo inefable, la imposibilidad de la intuición intelectual en la condición de una aprehensión más elevada. Todo lo que estaba en Aristóteles más acá del ser iba a encontrarse transmutado en el más allá. Como si la pobreza fuese la más sutil de las riquezas, la indeterminación del ser en cuanto ser iba a convertirse en la infinita potencia creadora del Uno, y la mediación indefinida del hombre hacia el Uno en aquello a través de lo cual el Uno se mediatiza para nosotros. Semejante interpretación no era, a fin de cuentas, menos sistematizante que la precedente, puesto que sistematizaba justamente lo no-sistemático. Acababa a su modo lo inacabado, no por mera extrapolación, sino asumiendo el inacabamiento mismo.

Estas consideraciones demasiado esquemáticas, que deberían ser confirmadas mediante un estudio metódico de la tradición, no tiene aquí otra finalidad que la de sugerir por qué el Aristóteles de la tradición es lo que es, y por qué el Aristóteles tal como fue no es el Aristóteles de la tradición. Si es cierto, como la exégesis moderna ha venido reconociendo cada vez más y nosotros hemos intentado justificar, que la metafísica de Aristóteles es dialéctica, es decir, aporética, convendremos en que hay dos maneras de considerar la aporía: o bien en cuanto a lo que ella anuncia o reclama, es decir, su solución; o bien en sí misma, que no es aporía más que en cuanto no está resuelta. Resolver la aporía, en el sentido de «darle una solución», es destruirla; pero resolver la aporía, en el sentido de «trabajar en su solución», es realizarla. Creemos haber mostrado que las aporías de la metafísica de Aristóteles *no tenían* solución, en el sentido de que no podían resolverse en ninguna parte dentro de un universo de esencias; pero si hay que intentar siempre resol-

acabado. Y, sin duda, era necesario que ocurriese así: santo Tomás buscaba en el aristotelismo un *instrumento,* y no podía demorarse en él sin perderse; por consiguiente, le hacía falta cerrar el aristotelismo para superarlo. Desgraciadamente, al tratar de Aristóteles, la tradición ha conservado más aquel cierre que esta superación. Sea cual fuere la sagacidad de sus comentarios que, en aspectos de detalle, hacen justicia a menudo a las dificultades del aristotelismo (cfr., p. ej., algunos de los textos citados en la n. 494 de la p. 233), sigue siendo cierto que santo Tomás es quien más ha contribuido a acreditar la leyenda de Aristóteles «maestro de los que saben», perfección de una filosofía que el autor de la *Suma Teológica* tenía buenas razones, con todo, para saber que estaba incompleta, en el fondo. Sobre el «inacabamiento» fundamental de la filosofía de Aristóteles, desde el punto de vista del pensamiento cristiano, cfr. las observaciones de A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin,* p. 315 ss.

verlas es porque no tienen solución, y por eso esa búsqueda de la solución es, a fin de cuentas, la solución misma. Buscar la unidad es haberla encontrado ya. Trabajar en resolver la aporía, es descubrir [62]. No cesar de buscar qué es el ser, es haber respondido ya a la pregunta «¿qué es el ser?». No era propio de la tradición, cualquiera que fuese, volver a captar ese inicio siempre iniciador, esa escisión siempre disociadora y esa esperanza siempre renaciente. Transmitir la apertura es cerrarla: Aristóteles, según atestigua la historia del futuro inmediato del aristotelismo, no era tanto el fundador de una tradición como el iniciador de una pregunta que —él mismo nos lo advirtió— tenía siempre carácter inicial, siendo la ciencia que la plantea eternamente «buscada». No se puede prolongar a Aristóteles, sólo se le puede repetir, es decir, volver a iniciarlo. Y en ningún caso tal repetición volverá a encontrar jamás la ingenuidad irreemplazable de su verdadero comienzo. Sabemos hoy de sobra que, por no encontrar lo que busca, encuentra el filósofo, en esa búsqueda misma, lo que no buscaba. No es éste, sin embargo, un pensamiento moderno, sino la tentencia eternamente arcaica de una sabiduría que Aristóteles juzgaba ya oscura [64]: 'Εὰν μὴ ἔλπηται, ἀνέλπιστον οὐκ ἐξευρήσει, ἀνεξερεύνητον ἐὸν καὶ ἄπορον. Si no espera, no hallará lo inesperado, que es inhallable y *aporético*» [64].

[62] Tal es el sentido que damos a la fórmula de la *Et. Nic.*, VII, 4, 1146 *b* 7: Ἡ γὰρ λύσις τῆς ἀπορίας εὕρεσις ἔστιν, donde λύσις, que está en el mismo plano que εὕρεσις, designa el *acto* de resolución, y no la solución misma.

[63] *Retór.*, III, 5, 1407 *b* 14.

[64] HERÁCLITO, fr. 18 Diels.

BIBLIOGRAFIA

TEXTOS

Obras completas

Aristoteli opera, ed. de la Academia de Berlín, 5 vols., Berlín, 1831-1870. Los dos primeros vols. contienen el conjunto de las obras conservadas de Aristóteles (edición I. Bekker); el vol. III, traducciones latinas; el vol. IV, fragmentos de los comentaristas; el vol. V, los fragmentos de Aristóteles (edición V. Rose), y el *Index aristotelicus* de H. Bonitz. Los volúmenes I, II y IV, los fragmentos de Aristóteles y el *Index* de Bonitz, han sido objeto de diversas reimpresiones y de una reedición (por O. Gigon, Berlín, 1960-1961). Esta edición debe ser completada con las siguientes ediciones de los fragmentos: V. Rose (Teubner, 1886; edición más completa que la del vol. V de la Academia de Berlín); R. Walzer *(Aristotelis Dialogorum Fragmenta,* Florencia, 1934); D. Ross *(Fragmenta selecta,* Scriptorum class. Biblioth. oxoniensis, 1955). Citamos los fragmentos según la numeración de la 3.ª ed. de Rose o, eventualmente, según la de Walzer. Una tabla de concordancias puede hallarse en la edición Ross. Hay que añadir hoy la edición de los fragmentos del *Protréptico,* por I. Düring (Göteborg, 1961).

The Works of Aristotle translated into English, bajo la dirección de J. A. Smith y W. D. Ross, 12 vols., Oxford, 1908-1952.

Aristoteles' Werke in deutscher Übersetzung, bajo la dirección de E. Grumach, Berlín, Akademie-Verlag, y Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WB), 1956 ss.

Commentaria in Aristotelem graeca, ed. de la Academia de Berlín, 23 vols., 1882-1909. Todas nuestras referencias reenvían, sin más indicación, a esta edición.

METAFISICA

Ediciones

Además de la de Bekker (1831), citada más arriba, Brandis (Berlín, 1823), Schwegler (con trad. alemana, 4 vols., 1847-1848), Bonitz (con comentario, 2 vols., Bonn, 1848-1849), Christ (Teubner, Leipzig, 1898; reimpr. 1906), Ross (con coment., 2 vols., Oxford, 1924), Tredennick (con trad. inglesa, colec. Loeb, 1947), Jaeger (Script. cl. Bibl. oxoniensis, 1957). Nos referimos, salvo indicación contraria, al texto de Christ.

Traducciones francesas

V. Cousin (libros A y Λ), apéndice a *De la métaph. d'Ar.* (1835; 2.ª ed., 1838); Pierront y Zevort (2 vols., París, 1840-1841); Barthélemy Saint-Hilaire (3 vols., París, 1878-1879) (inutilizable); G. Colle (libros A-Γ), con coment. (3 vols., Lovaina, 1912-1931); J. Tricot (2 vols., París, 1933; nueva ed. con coment., Vrin, 1953).

Comentaristas

Alejandro de Afrodisia, edic. M. Hayduck, Ac. Berlín, t. I, 1891 (a partir del libro E, este coment. es considerado como apócrifo y generalmente tribuido a Miguel de Efeso). Se completa con: J. Freudenthal, «Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders, untersucht und übersetzt», *Abh. Berl. Akad.*, 1884, 65-113.

Asclepio (lib. A-Z), edic. M. Hayduck, Berlín, 1888 (colec. Acad. Berol., VI, 2).

Siriano (lib. B, Γ, M y N), edic. G. Kroll, Berlín, 1902 (col. Acad., VI, 1).

Themistio (lib. Λ), trad. hebrea y latina, edic. S. Landauer, Berlín, 1903 (col. Acad., V, 5).

Tomás de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, ed. M. R. Cathala, Turín, Marietti, 1925; nueva ed. (Spiazzi), 1950.

Petrus Fonseca, *Commentaria in libros Metaphysicorum Aristotelis*, 2 vols., Roma, 1577-1589; Lyon, 1591.

Comentarios modernos: ver especialmente las ediciones o las traduc. de Bonitz (1849), Ross (1924), Colle (1912-1931) y Tricot (1953), citadas más arriba.

Otros textos de Aristóteles

Además de las eds. y trads. de las *Obras completas* más arriba citadas, hemos utilizado las eds. y trads. siguientes:

Colec. de las Universidades de Francia (G. Budé) (texto y trad.): *Physique* (H. Carteron, 1926); *Rhétorique* (libs. I y II) (M. Dufour, 1932-1938); *Poétique* (J. Hardy, 1932); *Parva naturalia* (R. Mugnier, 1953); *Parties des animaux* (P. Louis, 1956); *Politique*, libs. I y 22 (J. Aubonnet, 1960); *Génération des animaux* (P. Louis, 1962); *Du Ciel* (P. Moraux, 1966).

Trad. J. Tricot (Vrin): *Génération et corruption* (1934); *De l'âme* (1934); *Organon*, 5 vols. (1936-1939); *Météorologiques* (1941); *Traité du ciel* (1949); *Parva naturalia* (1951); *Hist. des animaux* (1957); *Economiques* (1958); *Éthique à Nicomaque* (1959); *Politique*, 2 vols. (1962).

Colec. Garnier (texto y trad.): *Rhétorique* y *Poétique* (J. Voilquin y J. Capelle, s. f.); *Eth. à Nicomaque* (J. Voilquin, 1940).

De l'âme, texto, trad. y com. por G. Rodier, 2 vols., París, 1900.

Des parties des animaux, lib. I, texto y trad. por J. M. Le Blond *(Aristote, philosophe de la vie*, París, Aubier, 1945).

Eth. Nic., libs. I y II, trad. y com. por J. Souilhé y G. Cruchon *(Archives de philos.*, VII, París, 1929). Trad. y com. por R.-A. Gauthier e Y. Jolif, 3 vols., París-Lovaina, Nauwelaerts, 1958-1959.

Physique, lib. II, trad. y com. por O. Hamelin, París, 1907; lib. 4, 1-5, trad. y com. por H. Carteron, Montpellier, 1923.

Organon, texto y com. por Th. Waitz, 2 vols., Leipzig, 1844-1846.

Aristote. Extraits, trad. de M. Dufour, 2 vols., París, 1931.

Principales autores antiguos y medievales citados

H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 7.ª ed. por W. Kranz, Berlín, 1954. Trad. fr. parcial por J. Voilquin *(Les penseurs grecs avant Socrate*, París, Garnier, s. f.).

Antístenes, *Fragmenta*, ed. Winckelmann, Zurich, 1842.

Platón. Citamos el texto de las Universidades de Francia (Budé); hemos utilizado igualmente las trads. de E. Chambry y R. Baccou (8 vols., Garnier).

Jenócrates, *Fragmentos*, edic. R. Heinze *(Xenqcrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig, 1892).

Teofrasto, *Métaphysique*, edic. W. D. Ross y F. H. Hobes, Oxford, 1929; trad. francesa por J. Tricot, París, 1947.

Cicerón, Ed. de las Universidades de Francia (Budé) y Garnier (texto y trad. por Ch. Appuhn).

Diógenes Laercio, *Vitae Philosophorum*, ed. R. D. Hicks (col. Loeb, 1925); trad. francesa por R. Genaille, París, Garnier, 1933.

Porfirio, *Isagoge*, ed. A. Busse *(Commentaria in Aristotelem graeca*, ed. Acad. Berol. IV, 1, 1887); trad. fr. por J. Tricot, París, Vrin, 1947.

Avicena, *Opera*, Venecia, 1508; trad. alemana de la *Metafísica (Die Metaphysik Avicennas enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik)*, por M. Horten, Halle-New York, 1907.

Guillermo de Auvergne, *Opera Omnia*, Aurillac, 1674.

Tomás de Aquino, *Summa theologica*, 11.ª ed., 6 vols., Turín, 1913.

Para el comentario de la *Metaf.*, ver más arriba.

Quaestiones disputatae, Turín, Marietti, 4.ª ed., 1914. Para el *De Veritate*, trad. alemana de E. Stein, Friburgo de Br., Herder, 1929; 2.ª ed., 1955.

Duns Escoto, *Quaestiones in librum Perihermeneias,* en *Opera omnia,* París, Vives, 1891-1895.

Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicæ,* en *Opera omnia,* París, Vives, 1856-1877, vols. XXV-VI.

ESTUDIOS

Una bibliografía completa de Aristóteles ocuparía un volumen. Resulta imposible proponer aquí una bibliografía exhaustiva, incluso limitada a los temas abordados en nuestro estudio. Hemos creído útil, sin embargo, presentar una bibliografía bastante extensa, cuya elaboración ha obedecido a las reglas siguientes:

1.ª No mencionamos, en principio, más que los estudios posteriores a 1910, o los que, después de esa fecha, han sido objeto de reedición o traducción. Sólo hemos exceptuado los estudios más antiguos citados en nuestro trabajo. Para las obras aparecidas después de 1940, indicamos el nombre del editor.

2.ª Nos hemos propuesto mencionar:

a) Todos los estudios en lengua francesa relativos a nuestro tema;

b) Las principales obras en otras lenguas (para las más importantes de entre ellas hemos indicado, entre paréntesis, las recensiones aparecidas en revistas de lengua francesa).

3.ª Las divisiones sistemáticas de esta bibliografía corresponden a las divisiones de nuestro trabajo.

Para una bibliografía más detallada acerca de la metafísica (si bien nosotros la hemos ampliado y completado en más de un punto), debe consultarse: J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics* (n.º 149), 2.ª ed. revisada, 1963 (bibliografía de 608 títulos).

Se encontrarán indicaciones bibliográficas en:

1. A. Mansion, Crónicas de literatura aristotélica o de historia de la filosofía antigua, en *Rev. néo-scol. Philos.*, luego *Rev. philos. Louvain,* 1910, 261-270; 1924, 214-234, 352-370; 1928, 82-116; 1937, 616-640; 1938, 428-451; 1959, 44-70. Completar con G. Verbeke, «Bulletin de littérare aristotélicienne», *ibid.*, 1958, 605-623.
2. R. Garrigou-Lagrange, M. D. Roland-Gosselin, H. D. Simonin, G. Fritz, H. D. Gardeil, H. D. Saffrey, etc., Boletines de historia de la filosofía antigua, publicados desde su fundación por la *Rev. Sci. philos. théol.*, 1907 ss.
3. P. Wilpert, «Die Lage der Aristotelesforschung», *Zeitschr. f. philos. Forsch.*, 1946, 123-140.
4. L. Bourgey, «Rapport sur l'état des études aristotéliciennes», *Actes du Congrès G.-Budé* (Lyon, 1958) (n.º 5 *infra*), 41-74.

A) Estudios generales sobre Aristóteles

5. *Actes du Congrès de l'Association G.-Budé* (Lyon, sept. 1958), París, Belles-Lettres, 1960, 41-204.
6. Alain, «Note sur Aristote», en *Idées,* París, Hartmann, 1932.
7. G. F. Alexandrow, art. «Aristóteles» de la *Gran Enciclopedia Soviética,* trad. alem.: *Aristoteles,* Berlín, Aufbau-Verlag, 1953.
8. D. J. Allan, *The Philosophy of Aristotle,* Oxford University Press, 1952; trad. alem. por P. Wilper, Hamburgo, F. Meiner, 1955.
9. R. Allendy, *Ar. ou le complexe de trahison*, Genève, Éd. du Mont-Blanc, 1943.
10. *Aristote et saint Thomas d'Aquin,* obra colectiva, París-Lovaina, Nauwelaerts, 1958.
11. *Autour d'Aristote.* Compilación de estudios de filosofía antigua y medieval en honor de Mons. A. Mansion, Lovaina, Publications universitaires, 1955.
12. A. W. Benn, *The Greek Philosophers,* 2.ª ed., Londres, 1914.
13. H. Bonitz, «Aristotelische Studien», *Sitzb. Wien. Akad.*, 1862, 1863, 1866.
14. E. Boutroux, art. «Aristote» de la *Grande encyclopédie,* 1886 (reprocido en *Études d'hist. de la philos.*, París, 1897, 312 ss.).
15. C. A. Brandis, *Handbuch der griechisch-römischen Philosophie,* 6 vols., Berlín, 1835-1866.
16. E. Bréhier, *Histoire de la philosophie,* t. I, fasc. 1, París, 1926; nueva ed., Presses Universitaires de France, 1961. [Trad. cast., *Historia de la filosofía,* tomo I (prólogo de J. Ortega y Gasset), 5.ª ed., Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1962.]
17. Id., *Études de philosophie antique,* París, Presses Universitaires de France, 1955.
18. A. Bremond, *Le dilemme aristotélicien,* París, Beauchesne, 1933 («Arch. de philos.», X, 2).
19. F. Brentano, *Aristoteles und seine Weltanschauung,* Leipzig, 1911.
20. W. Bröcker, *Aristoteles,* Francfort, 1935 (reseña: E. Weil, *Rech. Philos.*, V, 1935-1936, 477-484); 3.ª ed., 1964.
21. L. Brunschvicg, *Qua ratione Aristoteles vim metaphysicam syllogismo inesse demonstraverit,* París, 1897.
22. Id., *L'expérience humaine et la causalité physique*, París, 1922; 3.ª ed., Presses Universitaires de France, 1949.
23. Id., *Les âges de l'intelligence,* 2.ª ed., París, Presses Universitaires de France, 1947.
24. T. Case, art. «Aristotle» de l'*Encyclopedia britannica,* Cambridge, 1911, II, 501-522.
25. J. Chevalier, *Histoire de la pensée:* I. *La pensée antique,* París, Plon, 1955. [Trad. cast., *Historia del pensamiento,* tomo I: *El pensamiento antiguo,* Madrid, ed. Aguilar, 1958.]
26. A. Gemelli y otros autores, *Aristotelle nella critica e negli studi con-*

temporanei, Milán, Vita e Pensiero, 1956 (supl. del vol. XLVIII de la *Rivista di filosofia neoscolastica*).
27. O. GIGON, *Grundprobleme der antiken Philosophie,* Berna, Francke, 1959.
28. Th. GOMPERZ, *Griechische Denker,* 3 vols., Leipzig, 1893-1902; 2.ª ed., 1903-1909; tr. fr. de A. REYMOND, *Les penseurs de la Grèce,* 3 vols., París-Lausanne, 1904-1910. [Trad. cast., *Pensadores griegos,* 3 vols., Asunción del Paraguay, ed. Guaranía, s/f.].
29. O. HAMELIN, *Le système d'Ar.,* París, 1920.
30. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie,* en *Werke,* t. XIC, Berlín, 1883. [Trad. cast., *Lecciones de historia de la filosofía,* México, Fondo de Cultura Económica, 1977.]
31. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit.,* Halle, Niemeyer, 1927. [Trad. cast., *El ser y el tiempo,* México, Fondo de Cultura Económica, 2.ª ed., 1962.]
32. ID., *Kant und das Problem der Metaphysik,* Bonn, 1929; trad. fr. de A. de WAEHLENS y W. BIEMEL, París, Gallimard, 1953.
33. ID., *Was ist Metaphysik?,* Bonn, 1930; 5.ª ed., Frankfurt, Klostermann, 1949; trad. fr., seguida de varios extractos, por H. CORBIN, París, Gallimard, 1938; 2.ª ed., 1951.
34. ID., *Platons Lehre von der Wahrheit,* seguido de *Brief über den Humanismus,* Berna, Francke, 1947 [trad. fr. de este último texto por R. MUNIER, con texto al., París, Aubier, 1957, y trad. cast., Madrid, Taurus, 1959].
35. ID., *Holzwege,* Frankfurt, Klostermann, 1949. [Trad. cast., *Sendas perdidas,* Buenos Aires, ed. Losada, 1960.]
36. ID., *Qu'est-ce que la philosophie?,* trad. fr., París, Gallimard, 1957. [Trad. cast., *¿Qué es filosofía?,* Buenos Aires, ed. Sur, 1960.]
37. ID., *Einführung in die Metaphysik,* Pfullingen, Neske, 1953; trad. fr. por G. KAHN, París, Presses Universitaires de France, 1958.
38. ID., *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik,* a seguido de *Identität und Differenz,* Pfullingen, Neske, 1958.
39. ID., *Vorträge und Aufsätze,* Pfullingen, Neske, 1954; trad. fr. por J. PRÉAU, París, Gallimard, 1958.
40. ID., «Hegel und die Griechen», en *Festschrift H. G. Gadamer,* Tubinga, Mohr, 1960; trad. fr. en *Cahiers du Sud,* Marseille, 1958, 355-368.
41. W. JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung,* Berlín, Weidmann, 1923; reimpr., 1955; trad. ingl. por R. ROBINSON, Oxford, Clarendon, 1934; 2.ª ed. con adiciones, 1948.
42. *Journal of Hellenic Studies,* vol. LXXVII, 1.ª Parte (1957) (Volumen en honor de sir David Ross).
43. Ch. LALO, *Aristote,* París, 1930.
44. J. MARITAIN, «Gloses sur Aristote», Apéndice a *La philosophie bergsonienne,* 2.ª ed., París, Valois, 1930; 3.ª ed., 1948, 331-370.
45. *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr. A. Diès,* París, Vrin, 1956.
46. R. MONDOLFO, *Il pensiero antico,* Florence, 1927; 2.ª ed., 1950; ed. española: *El pensamiento antiguo,* Buenos Aires, 3.ª ed., 1952.
47. G. R. G. MURE, *Aristotle,* Londres, 1932.
48. M. D. PHILIPPE, *Initiation à la Philosophie d'Ar.,* París, La Colombe, 1956.

49. C. PIAT, *Aristote,* París, 1912.
50. H. RITTER, *Histoire de la philosophie,* I: *Hist. de la philosophie ancienne,* trad. C. J. TISSOT, 4 vols., París, 1835-1836.
51. A. RIVAUD, *Histoire de la philosophie,* t. I: *Des origines à la scolastique,* París, Presses Universitaires de France, 1948.
52. L. ROBIN, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique,* París, 1923.
53. ID., *La pensée hellénique des origines à Épicure,* París, Presses Universitaires de France, 1942.
54. ID., *Aristote,* París, Presses Universitaires de France, 1944.
55. G. RODIER, *Études de philosophie grecque,* París, Vrin, 1923, 2.ª ed., 1957.
56. M. D. ROLAND-GOSSELIN, *Aristote,* París, 1928.
57. W. D. ROSS, *Aristotle,* Londres, 1923; 6.ª ed., 1955; trad. fr., París, Payot, 1926. [Trad. cast., *Aristóteles,* Buenos Aires, ed. Sudamericana, 1957.]
58. *Studi di filosofia greca in onore di* R. MONDOLFO, editados por V. E. ALFIERI y M. UNTERSTEINER, Bari, 1950.
59. W. SZILASI, *Macht und Ohnmacht des Geistes.* (Interpretationen zu Platon Philebos und Staat VI, Aristoteles Nikomachische Ethik, Metaphysik IX u. XII, Über die Seele III), Berna, Francke, 1946.
60. A. E. TAYLOR, *Aristotle,* Londres, 1912; nueva ed., 1955, Jack & Dodge.
61. ID., «Critical Notice on Jaeger's Aristoteles», *Mind,* 1924, 192-198.
62. F. ÜBERWEG y K. PRAECHTER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie:* I. *Das Altertum,* 13.ª ed., Basilea y Berlín, Akad.-Verlag, 1953 (reimpr. de la 12.ª, 1926).
63. J. VAN DER MEULEN, *Aristoteles. Die Mitte in seinem Denken,* Meisenheim/Glan, A. Hain, 1951.
64. C. J. de VOGEL, *Greek Philosophy,* a collection of texts with notes and explanations, vol. II: *Aristotle, the early peripatetic school and the early Academy,* Leyde, E. J. Brill, 1953.
65. A. WEBER, *Histoire de la philosophie européenne,* París, 1871; 15.ª ed., 1925.
66. E. WEIL, «Aristotelica», *Rev. Métaph. Mor.,* 1952, 446-466.
67. Ch. WERNER, *La philosophie grecque,* París, 1938.
68. W. WINDELBAND, *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum,* 4.ª ed. (Goedeckmeyer), Munich, 1923.
69. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt,* 1.ª ed., 1844-1852; II Parte, 2.ª sección: «Aristoteles und die alten Peripatetiker», 5.ª ed. (Wellmann), Leipzig, 1923.

B) CUESTIONES DE CRÍTICA TEXTUAL Y DE CRONOLOGÍA. JOVEN ARISTÓTELES. ARISTÓTELES PERDIDO

70. A. ABEL, *Aristote. La légende et l'histoire,* Bruselas, Lebègue, 1944.
71. H. VON ARNIM, «Aristoteles' Metaphysik K und B», *Wiener Studien,* XLVII (1929), 32-38.

72. J. BIDEZ, *Un singulier naufrage littéraire dans l'Antiquité. A la recherche des épaves de l'Ar. perdu,* Bruselas, Lebègue, 1943.
73. E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro,* 2 vols., Florence, 1936 (reseña de E. BRÉHIER en *Les études de philos. antique,* París, Hermann, 1939, 34-35).
74. H. BONITZ, *Observationes criticae in Aristotelis libros Metaphysicos,* Berlín, 1842.
75. A. H. CHROUST, «The Composition of Aristotle's Metaphysics», *New Scholasticism,* 1954, 58-100.
76. I. DÜRING, *Aristotle in the ancient biographical Tradition,* Stockholm, 1957 («Acta Univ. Gothoburgensis», LXIII, 2).
77. B. EINARSON, «Aristotle's Protrepticus and the Structure of the Epinomis», *Transactions and Proceeding of the Amer. Philol. Assoc.,* 1936, 261-285.
78. A.-J. FESTUGIERE, «Un fragment nouveau du Protreptique d'Ar.», *Rev. philos.,* 1956, 117-127.
79. A. IANNONE, *I Logoi Essotericoi di Aristotele,* Venecia, Ferrari, 1955 («Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti»).
80. W. JAEGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles,* Berlín, 1912.
81. G. LAZZATI, *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani,* Milán, 1938.
82. J.-M. LE BLOND, «Un renouvellement radical de la question aristotélicienne. Ar. et Théophraste», *Critique,* 1952, 868 ss. (reseña de J. ZÜRCHER, n.° 94).
83. P. LOUIS, «Sur la chronologie des œvres d'Ar.», *Bull. de l'Assoc. G.-Budé,* 1948, 91-95.
84. A. MANSION, «La genèse de l'œuvre d'Ar. d'après les travaux récents», *Rev. néo-scol. philos.,* 1927, 307-341 y 423-466.
85. P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Ar.,* Louvaina-París, Nauwelaerts (reseña de R. WEIL, *Rev. philos.,* 1953, 465-466).
86. F. NUYENS, *Ontwikkelingsmomenten in de Zielkunde van Aristoteles.* Een historisch-philosophisch Studie, Nimega, 1939; trad. fr.: *L'évolution de la psychologie d'Ar.,* Lovaina, Publ. universit., 1948 (reseña de P.-M. SCHUHL, *Rev. philos.,* 1944, 80).
87. W. G. RABINOWITZ, *Aristotle's Protrepticus and the Sources of its Reconstruction,* Berkeley-Los Angeles, 1957 («University of California Publications in Classical Philology», XVI, 1).
88. H. E. RUNNER, *The Development of Aristotle illustrated from the earliest Books of the Physics,* Kampen, 1951.
89. H. D. SAFFREY, *Le Peri Philosophias d'Ar. et la théorie platonicienne des Idées-nombres,* Leyden, Brill, 1955.
90. P.-M. SCHULL, «Le thème de Lyncée», *Ét. philos.,* 1946 (reproducido en *Le merveilleux, la pensée et l'action,* París, Flammarion, 1952, 82 ss.).
91. W. THEILER, «Die Entstehung der Metaphysik des Aristoteles», *Museum Helveticum,* 1958, 85-105.
92. L. TORRACA, «Sull'autenticità del *De motu animalium*», *Maia,* 1958, fasc. 3 (reseña de P. AUBENQUE, *Rev. Ét. grec.,* 1960, p. 299).
93. M. WUNDT, *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles,* Stuttgart, Kohlhammer, 1953.

94. J. ZÜRCHER, *Aristoteles' Werk und Geist,* Paderborn, Schöningh, 1952 (reseña de J.-M. LE BLOND, cf. n.°. 82; E. WEIL, cf. n.° 66; P. KUCHARSKI, *Rev. philos.,* 1953).

C) ARISTÓTELES Y SUS PREDECESORES

95. *Aristotle and Plato in the mid-fourth century,* Papers of the Symposium aristotelicum held at Oxford in August 1957, ed. por I. DÜRING y G. E. L. OWEN, Göteborg, 1960 («Studia Gothoburgensia», XI).
96. A. CAPIZZI, *Protagora, le testimonianze e i frammenti,* Florencia, Sansoni, 1955.
97. H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy,* Baltimore, 1935 (reseña de M. de CORTE, *Antiquité class.,* 1935).
98. ID., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy,* Baltimore, 1944.
99. ID., *The Riddle of the Early Academy,* Baltimore, 1945 (reseña de E. de STRYCKER, *Antiquité class.,* 1949, 95-107; de J. DEWAELE, *Rev. philos.,* 1951, 448-451).
100. A. H. CHROUST, «Socrates in the Light of Aristotle's Testimony», *New Scholasticism,* 1952, 327-365.
101. G. S. GLAGHORN, *Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus,* La Haya, M. Nijhoff, 1954.
102. T. DEMAN, *Le témoignage d'Ar. sur Socrate,* París, Belles-Lettres, 1942.
103. E. DUPRÉEL, *Les sophistes (Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias),* Neuchâtel-París, Éd. du Griffon, 1948.
104. A.-J. FESTUGIERE, «Antisthenica», *Rev. Sci. philos. théol.,* 1932, 345-376.
105. N. HARTMANN, «Zur Lehre von Eidos bei Platon und Aristoteles», *Stzb. d. Berliner Akad.,* 1941 (reproducido en *Kleinere Schriften,* t. II, Berlín, de Gruyter, 1957, pp. 129-164).
106. W. KRANZ, «Kosmos als philosophischer Begriff frühgriechischer Zeit», *Philologus,* 1938.
107. ID., *Kosmos,* Bonn, H. Bouvier, 1957; («*Archiv f. Begriffsgeschichte*», II).
108. J. D. MABBOTT, «Aristotle and the Chorismos of Plato», *Class. Quat.,* 1926, 72-79.
109. L. MALVERNE, «Ar. et les apories de Zénon», *Rev. Métaph. Mor.,* 1953, 80-107.
110. S. MANSION, «La critique de la théorie des idées dans le *De Ideis* d'Ar.», *Rev. philos. Louvain,* 1949, 169-202.
111. ID., «Deux écrits de jeunesse d'Ar. sur la doctrine des idées», *ibid.,* 1950, 398-416.
112. ID., «Ar. critique des Éléates», *ibid.,* 1953, 165-186.
113. E. MIKKOLA, *Isokrates,* seine Anschauungen im Lichte seiner Schriften, Helsinki, 1954 («Annales Academiae Scientiarum Fennicae»), (reseña de R. WEIL, *Rev. Ét. gr.,* 1957, 269-270).
114. P. NATORP, *Platos Ideenlehre.* Eine Einführung in den Idealismus, Leipzig, 1903; nueva ed., 1921.
115. M. D. PHILIPPE, «La participation d'après Ar.», *Rev. thomiste,* 1949, 254-277.

116. K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916; 2.ª ed., Frankfurt, Klostermann, 1959.
117. L. Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Ar.*, París, 1908.
118. W. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951 (reseña de É. Bréhier, *Rev. philos.*, 1953, 455-456).
119. P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, París, 1934; 2.ª ed., Presses Universitaires de France, 1949.
120. E. de Strycker, «Aristote critique de Platon», *Antiquité class.*, 1949, 95-107 (reseña de H. Cherniss, n.° 99).
121. Id., «La notion aristotélicienne de séparation dans son application aux Idées de Platon», en *Autour d'Ar.* (cf. n.° 11), 119-140.
122. J. Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, 1924; 2.ª ed., 1933; reimpr., Darmstadt, WB, 1959 (reseña: *Rev. Métaph. Mor.*, 1934, 15; de P.-M. Schuhl, *Rev. Ét. gr.*, 1935, 198).
123. M. Untersteiner, *I sofisti*, Turin, Einaudi, 1949.
124. P. Weilpert, *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Ratisbona, J. Habbel, 1949.

D) Estudios sobre la metafísica en general

125. P. Aubenque, «Aristoteles und das Problem der Metaphysik», *Zeitschr. g. philos. Forsch.*, 1961, 321-333.
126. F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Friburgo de Br., 1862; 2.ª ed., Darmstadt, WB, 1960.
127. D. Composta, «Studi aristotelici: il tema del libro XII della Metafisica», *Sapienza*, 1957, 71-90.
128. V. Cousin, *De la métaphysique d'Ar.*, París, 1835; 2.ª td., 1838.
128 *bis* V. Décarie, *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, París-Montreal, Vrin, 1961.
128 *ter* U. Dhondt, «Science suprême et ontologie chez Ar.», *Rev. phil. Louvain*, LIX (1961), 5-30.
129. J. K. Feibleman, «Aristotle as a finite Ontologist», *Tulane Studies in Philosophy*, Nueva Orleáns, II (1953), 39-58.
130. E. Gilson, *L'être et l'essence*, París, Vrin, 1948.
131. E. von Ivanka, «Die Behandlung der Metaphysik in Jaegers Aristoteles», *Scholastik*, 1932, 1-29.
132. A. Lasson, *Die Metaphysik des Aristoteles*, Iena, 1907.
133. Lenine, «Kritische Bemerkungen zur Metaphysik des Aristoteles», en *Aus dem philosophischen Nachlass*, Exzerpte und Randglossen, Berlín, Dietz, 1949, 293-301; trad. fr. en *Cahiers philosophiques*, versión de L. Vernant y E. Bottigelli, París, Éd. Sociales, 1955.
134. A. Mansion, «L'objet de la science philosophique suprême d'après Ar.», en *Mélanges A. Diès* (ver n.° 45), 151-168.
135. Id., «Philosophie première, philosophie seconde et métaphysique chez Ar.», *Rev. philos. Louvain*, 1958, 165-221.
136. S. Mansion, «Les apories de la Métaphysique aristotélicienne», en *Autour d'Aristote* (ver n.° 11), 141-179.

137. W. Marx, *The Meaning of Aristotle's Ontology*, La Haya, M. Nijhoff, 1954.
138. P. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, La Haya, M. Nijhoff, 1954.
139. Id., «Metaphysik: Name und Gegenstand», *Journ. of Hell. Stud.*, 1957, 87-92 (ver n.° 42).
140. Id., «Ὂν χωριστόν und ὃ ᾗ ὄν: Postskript zu einer Bresprechung», *Philos. Rundschau*, 1959, 149-153.
141. C. L. Michelet, *Examen critique de l'ouvrage d'Ar. intitulé Métaphysique*, París, 1836.
142. J. Moreau, «L'être et l'essence chez Ar.», en *Autour d'Ar.* (ver n. 11), 181-206.
143. G. L. Muskens, «De Ente qua ens Metaphysicae objecto», *Mnemosyne*, 1947, 130-140.
144. P. Natorp, «Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik», *Philos. Monatsh.*, 1888, 37-65, 540-574 (reseña de E. Zeller, *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, 1889, 264-271).
145. «Über Aristoteles' Metaphysik K, 1-8, 1065 *a* 26», *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, 1888, 178-193.
146. G. di Napoli, «L'idea dell'essere da Parmenide ad Aristotele», *Rivista di Filosofia Neoscolast.*, 1947, 159-237.
147. E. Oggioni, *La filosofia prima di Aristotele*, Milán, 1939.
148. Id., Introd. a la trad. ital. de la *Metafisica* por P. Eusebietti, Padua, 1950.
149. J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, A Study in the Greek Background of Medieval Thought, Toronto, 1951; 2.ª ed. revisada, 1963 (Pontifical Institute of Mediaeval Studies).
150. M. D. Philippe, «La sagesse selon Ar.», *Nova et Vetera*, 1945, 325-374.
151. F. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Ar.*, t. I, París, 1837; 2.ª ed., 1913; 3.ª ed., Hildesheim, G. Olms, 1963.
152. H. Reiner, «Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik», *Zeitschr. f. philos. Forsch.*, 1954, 210-237.
153. Id., «Die Entstehung der Lehre vom bibliothekarischen Ursprung des Namens Metaphysik», *ibid.*, 1955, 77-99.
154. P. Ricœur, *Etre, essence et substance chez Platon et Ar.*, París, C.D.U., 1957 (Curso de la Universidad de Estrasburgo, 1953-1954).
155. H. Wagner, «Zum Problem des aristotelischen Metaphysikbegriffs», *Philos. Rundschau*, 1959, 129-148 (= reseña de P. Merlan, n.° 138).

E) Metafísica y dialéctica

156. O. Apelt, «Die Kategorienlehre des Aristoteles», en *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig, 1891.
157. P. Aubenque, «Sur la définition aristotélicienne de la colère», *Rev. philos.*, 1957, 300-317.
158. Id., «Science, culture et dialectique chez Ar.», *Actes du Congrès G. Budé* (ver n.° 5), 144-149.

159. T. BARTH, «Das Problem der Vieldeutigkeit bei Aristoteles», *Sophia*, 1942, 11-30.
160. J. DE BLIC, «Un aspect remarquable de la dialectique aristotélicienne», *Gregorianum*, 1930, 568-577.
161. G. CALOGERO, *I fondamenti della Logica aristotelica*, Florencia, 1927.
162. K. VON FRITZ, «Der Ursprung der aristotelischen Kategorienlehre», *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, 1931, 449-496.
163. A.-J. FESTUGIERE, «Notes aristotéliciennes (I. Méthodes de la définition de l'âme)», *Rev. Sci. philos. théol.*, 1931, 83-94.
164. O. GIGON, «Die Geschichtlichkeit der Philosophie bei Aristoteles», en E. CASTELLI y otros once autores, *Filosofia della Historia della Filosofia*, Roma, 1956; trad. fr. en *La philosophie de l'histoire de la philosophie*, París, Vrin, 1956, 99-120.
165. G. M. GILLESPIE, «The Aristotelian Categories», *Class. Quart.*, 1925, 75-84.
166. J. GUITTON, «L'ambivalence chez Ar.», en *La philosophie et ses problèmes*. Compilación de estudios de doctrina y de historia en honor de Mons. R. Jolivet, Lyon, Vitte, 1960.
167. W. K. C. GUTHRIE, «Aristotle as a Historian of Philosophy», *Journal of Hellenic Studies*, 1957, 35-41 (ver n.° 42).
168. N. HARTMANN, «Aristoteles und das Problem des Begriffs», *Stzb. d. pr. Akad. d. Wiss.*, X (1939) (reproducido en *Kleinere Schriften*, II, cf. n.° 105, pp. 100-129).
169. A. GUZZO, «Significare e dire in Aristotele», *Filosofia*, 1957, 195-214.
170. E. KAPP, *Greek Foundations of Traditional Logic*, Nueva York, 1942.
171. J.-M. LE BLOND, *Logique et méthode chez Ar.*, París, 1939.
172. ID., *Eulogos et l'argument de convenance chez Ar.*, París, 1939.
173. ID., «La définition chez Ar.», *Gregorianum*, 1939, 351-380.
174. R. MCKEON, «Aristotle's conception of the development and the nature of scientific method», *Journ. of Hist. of Ideas*, 1947.
175. H. MAIER, *Die Syllogistik des Aristoteles*, 3 vol., Tubinga, 1896-1900; reimpr., Leipzig, 1936.
176. S. MANSION, *Le jugement d'existence chez Ar.*, Lovaina-París, Public. univ., 1946.
177. G. L. MUSKENS, *De Vocis Analogiae significatione ac usu apud Aristotelem*, Groninga, 1943.
178. C. PERELMAN y L. OLBRECHTS-TYTECA, *Rhétorique et philosophie. Pour une théorie de l'argumentation en Philosophie*, París, Presses Universitaires de France, 1952.
179. ID., *Traité de l'argumentation*, París, Presses Universitaires de France, 1958.
180. M. D. PHILIPPE, «Abstraction, addition, séparation chez Ar.», *Rev. thomiste*, 1948, 461-479.
181. ID., «Le relatif dans la philosophie d'Ar.», *Rev. Sci. philos. théol.*, 1958, 689-710.
182. K. PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande*, t. I, Leipzig, 1855; 3.ª ed., Graz y Berlín, Akad.-Verlag, 1955.
183. L. M. RÉGIS, *L'opinion selon Ar.*, París-Ottawa, 1935 (Publications de l'Institut d'Études médiévales d'Ottawa).

184. L. M. DE RIJK, «The Authenticity ot Aristotle's Categories», *Mnemosyne*, 1951, 129-159.
185. ID., *The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*, Assen, 1952.
186. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, «Les méthodes de définition chez Ar.», *Rev. Sci. philos. théol.*, 1912, 235-252 y 661-675.
187. P.-M. SCHUHL, *Le dominateur et les possibles*, París, Presses Universitaires de France, 1960.
188. F. SOLMSEN, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlín, 1929 («Neue philologische Untersuchungen», publ. por W. JAEGER, 4).
189. J. STENZEL, *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*, Breslau, 1917; 2.ª ed., 1931; 3.ª ed., Darmstadt, WB, 1961.
190. K. SVOBODA, «Les idées d'Ar. sur la méthode», *Actes du Congrès Descartes*, 1937.
191. C. THUROT, *Études sur Ar.: Politique, dialectique, rhétorique*, París, 1860.
192. F. A. TRENDELENBURG, «Geschichte der Kategorienlehre», en *Historische Beiträge zur Philosophie*, V, 1, Leipzig, 1846; 2.ª ed., Berlín, 1876.
193. ID., *Elementa logices aristoteleae*, 1836; 9.ª ed., Berlín, 1892.
194. L. TORRACA, «Il I Libro del De partibus animalium», en las Actas de la *Academia di Archeologia, Lettere e Belle Arti* de Nápoles, 1958.
195. J. TRICOT, *Traité de logique formelle*, París, Vrin, 1930; 2.ª ed., 1965.
196. C. A. VIANO, «Studi sulla Logica di Aristotele: I. L'orizzonte linguistico della Logica aristotelica», *Riv. critica di Storia della Filosofia*, 1954, 5-37.
197. ID., *La logica di Aristotele*, Turín, Taylor, 1955.
198. ID., «La dialettica in Aristotele», *Riv. di Filosofia*, 1958, 154-178.
199. E. WEIL, «La place de la logique dans la pensée aristotélicienne», *Rev. Métaph. Mor.*, 1951, 283-315.
200. P. WILPERT, «Zum aristotelischen Wahrheitsbegriff», *Philos. Jahrbuch*, 1940, 3-16.
201. ID., «Aristoteles und die Dialektik», *Kant-Studien*, 1956-1957, 245-257.

F) METAFÍSICA Y TEOLOGÍA

202. H. VON ARNIM, «Die Entstehung der Gotteslehre des Aristoteles», *Stzb. d. Wiener Akad. d. Wiss., Phil.-Hist. Kl.*, CCXII, 5 (1931).
203. A. BOEHM, *Die Gottesidee bei Aristoteles auf ihren religiösen Charakter untersucht*, Tesis, Estrasburgo, 1914; Colonia, 1916.
204. M. BOUSSET, «Sur la théologie d'Ar.: monothéisme ou polythéisme?», *Rev. thomiste*, 1938, 798-805.
205. P. BOYANCÉ, «La religion astrale de Platon à Cicéron», *Rev. Ét. gr.*, 1952, 312 ss.
206. F. BRENTANO, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom* νοῦς ποιητικός, Maguncia, 1867.
207. CHEN (Chung-Hwan), *Das Chorismos-Problem bei Aristoteles*, Tesis, Berlín, Limbach, 1940 («Philos. Unters.», IX).

208. J. Croissant, *Aristote et les mystères,* Lieja-París, 1932.
209. M. de Corte, «Le pluralisme dans la théologie aristotélicienne», *Rev. belge de philol. et d'hist.*, 1930, 869-877.
210. P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic,* t. I: *La cosmologie hellénique,* París, 1913, 130-214.
211. A.-J. Festugiere, «Notes aristotéliciennes (II. Théorie du Premier Moteur)», *Rev. Sci. philos. théol.*, 1931, 83-94 (= reseña de R. Mugnier, n.º 220).
212. Id., *La révélation d'Hermès Trismégiste:* II. *Le Dieu cosmique,* París, Gabalda, 1949, 217 ss.
213. Id., «Les premiers moteurs d'Ar.», *Rev. philos.*, 1949, 66-71 (= reseña de P. Merlan, n.º 218).
214. M. J. Lagrange, «Comment s'est transformée la pensée religieuse d'Ar. d'après un livre récent [= l'*Aristoteles* de Jaeger]», *Rev. thomiste,* 1926, 285 ss.
215. A. Mansion, «L'action du Dieu moteur d'Ar. sur le monde», *Library of the Xth International Congress of Philos.*, Amsterdam, 1949, I, 1091-1093.
216. Id., «L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Ar.», *Rev. philos. Louvain,* 1953, 444-472.
217. Id., «Le Dieu d'Aristote et le Dieu des chrétiens», en *La philosophie et ses problèmes* (cf. n.º 166).
218. P. Merlan, «Aristotle's Unmoved Movers», *Traditio,* 1946, 1-30.
219. J. Moreau, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens,* París, 1939.
220. R. Mugnier, *La théorie du Premier Moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne,* tesis, Clermont-Ferrand; París, Vrin, 1930.
221. G. Patzig, «Theologie und Ontologie in der "Metaphysik" des Aristoteles», *Kant-Studien,* LII (1960-1961), 185-205.
222. J. Paulus, «La théorie du Premier Moteur chez Ar.», *Rev. de Philos.*, XXXIII (1933), 259-294, 394-424.
223. G. Rodis-Lewis, «Hypothèses sur l'évolution de la théologie d'Ar.», en *La philosophie et ses problèmes* (cf. n.º 166).
224. L. Rougier, *La théologie astrale des Pythagoriciens,* París, Presses Universitaires de France, 1959 (coll. «Mythes et Religions»).
225. G. Verbeke, «Comment Ar. conçoit-il l'immatériel?», *Rev. philos. Louvain,* XLIV (1946), 205-236.
226. Id., «La structure logique de la preuve du Premier Moteur chez Ar.», *Rev. philos. Louvain,* XLVI (1948), 137-160.
227. W. J. Verdenius, «Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion», *Phronesis,* V (1960), pp. 56-70.

G) Metafísica y física. Teoría de la «substancia»

228. C. Arpe, *Das τί ἦν εἶναι bei Aristoteles,* Hamburgo, 1938.
229. D. Badareau, *L'individuel chez Ar.*, París, 1936.
230. F. Bassenge, «Das τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθῷ εἶναι, etc., und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles», *Philologus,* CIV (1960), 14-47 y 201-222.

231. J. Baudry, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne,* París, 1931.
232. H. Bergson, *Quid Aristoteles de loco senserit,* París, 1890; trad. fr. de R. M. Mossé-Bastide, *Ét. bergsoniennes,* II (1949), 9-104.
233. L. Bourgey, *Observation et expérience chez Ar.*, París, Vrin, 1955.
234. H. Carteron, *La notion de force dans le système d'Ar.*, París, 1924.
235. J. Chevalier, *La notion du néccesaire chez Ar. et ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon,* avec des notes sur les relations de Platon et d'Ar. et la chronologie de leurs œuvres, Lyon-París, 1915.
236. P. Conen, «Aristotle's Definition of Time», *New Scholasticism* (1952), 441-458.
237. H. Conrad-Martius, «Le problème du temps aujourd'hui et chez Ar.», *Arch. de Philos.*, XX (1957), 483-498.
238. C. Courtés, «Philosophie et langage. Le système verbal grec et la doctrine du temps chez Ar.», *Rev. thomiste,* 1953, 532-550, y 1954, 103-135.
239. R. D. Cousin, «Aristotle's Doctrine on Substance», *Mind,* XLII (1933), 319-337; XLIV (1935), 168-185.
240. V. Décarie, «La physique porte-t-elle sur des non-séparés?», *Rev. Sci. philos. théol.*, 1954, 466-468.
241. D. Dubarle, «La causalité dans la philosophie d'Ar.», *Recherches de Philos.*, I (1955), 9-55.
242. B. Einarson, «On certain mathematical terms in Aristole's logic», *Amer. Journ. Philol.*, LVII (1936), 33-54 y 151-172.
243. A. Faust, *Der Möglichkeitsgedanke, systemgeschichtliche Untersuchungen; I. Antike Philosophie,* Heidelberg, 1931.
244. A.-J. Festugiere, «Le temps et l'âme selon Ar.», *Rev. Sci. philos. théol.*, XXIII (1934), 5-28.
245. P. Gohlke, *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre,* Tubinga, J. C. B. Mohr, 1954.
246. V. Goldschmidt, «La théorie aristotélicienne du lieu», en *Mélanges A.-Diès* (cf. n.º 45), 79-120.
247. N. Hartmann, *Möglichkeit und Wirklichkeit* (*Ontologie,* t. II), Berlín, 1938; 2.ª ed., 1949.
248. Id., «Der megarische und der aristotelische Möglichkeitsbegriff», *Stzb. d. pr. Ak. d. Wiss.*, X (1937), reproducido en *Kleinere Schriften,* II, cf. n.º 105, pp. 85-100.
249. T. Heath, *Mathematics in Aristotle,* Oxford, University Press, 1949.
250. M. Heidegger, «Vom Wesen und Begriff der Physis, Aristoteles Physik B 1», *Il Pensiero,* III (1958, 131-156 y 275-289.
251. R. Jolivet, *La notion de substance.* Essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Ar. à nos jours, París, Beauchesne, 1929.
252. G. Koehler, «Le problème de la substance dans la philosophie d'Ar.», *Rev. hist. philos.*, IV (1936), 1-22.
253. A. Mansion, «La notion de nature dans la physique aristotélicienne», *Ann. de l'inst. sup. de Philos.*, Lovaina, I, 1912- 471-567.
254. Id., *Introduction à la Physique aristotélicienne,* Lovaina-París, 1913; 2.ª ed., Lovaina, Public. univ., 1945.
255. Id., «La théorie aristotélicienne du temps chez les Péripatéticiens mé-

diévaux, Averroès, Albert le Grand, Thomas d'Aquin», *Rev. néo-scol. philos.*, XXXVI (1934), 275-307.

256. Id., «La physique aristotélicienne et la philosophie», *ibid.*, XXXIX (1936), 5-26.

257. S. Mansion, «La première doctrine sur la substance: la substance chez Ar.», *Rev. philos. Louvain*, XLIV (1946), 349-369.

258. Id., «La doctrine aristotélicienne de la substance et le traité des Catégories», *Library of te Xth Intern. Congress of Philos.* (Amsterdam, 1949), I, 1097-1100.

259. G. Milhaud, «Le hasard chez Ar. et Cournot», *R.M.M.*, 1902 (recogido en *Études sur Cournot*, París, 1927).

260. P. Moraux, «Recherches sur le *De Coelo* d'Ar.: objet et structure de l'ouvrage», *Rev. thomiste*, 1951, 170-196.

261. J. Moreau, *L'idée d'univers dans la pensée antique*, Turín, 1953 («Bibliotheca del *Giornale di Metafisica*»).

262. Id., «Le temps selon Ar.», *Rev. philos. Louvain*, 1948, pp. 257-261.

263. D. F. Pro, «La substancia primera en la filosofía de Aristóteles», en *Estudios de historia de la filosofía en homenaje al Prof. Rodolfo Mondolfo*, Tucumán, 1957.

264. A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque, depuis les origines jusqu'à Théophraste*, París, 1906.

265. L. Robin, «Sur la conception aristotélicienne de la causalité», *Arch. Gesch. Philos.*, XXIII (1910), 1-28, 184-210 (reproducido en *La pensée hellénique...*, cf. n.° 53 *supra*).

266. G. Rodier, «Remarques sur la conception aristotélicienne de la substance», *Année philos.*, 1909 (reproducido en *Études de philosophie grecque*, n.° 55 *supra*, 165-176).

267. A. Sandoz, «Rôle de la cause finale dans l'explication chez Ar», *Rev. de Philos.*, 1937, núms. 2 y 3.

268. A. Sesmat, «L'univers d'Ar.», *Rev. de Philos.*, XXXVIII (1938), 285-309.

269. A. Smeets, *Act en Potentie in de Metaphysica van Aristoteles*, Lovaina, 1952 (resumen en francés: 227-232).

270. P. Tannery, «Les principes de la science de la nature chez Ar.», *Bibl. du Congrès intern. de Philos.*, París (1900), t. V, 1902 (reproducido en *Mémoires scientifiques*, París, 1912-1930).

271. J. de Tonquédec, *Questions de cosmologie et de physique chez Ar. et saint Thomas*, París, 1950.

272. F. Trendelenburg, «Das τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθῷ εἶναι, etc., und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles. Ein Beitrag zur aristotelischen Begriffsbestimmung und zur griechischen Syntax», *Rheinisches Museum*, II (1828), 457-483.

273. E. Trépanier, «La philosophie de la nature porte-t-elle sur des séparés ou des non-séparés?», *Laval théologique et philosophique*, II (1946), 206-209.

274. E. Tugendhat, ΤΙ ΚΑΤΑ ΤΙΝΟΣ. *Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe, Friburgo*, 1953 (Symposion, II), (reseña de P. Aubenque, *Rev. Ét. gr.*, 1960, 300-301).

275. K. Ulmer, *Wahrheit, Natur und Kunst bei Aristoteles*. Ein Beitrag zur Aufklärung der metaphysischen Herkunft der modernen Technik, Tubinga, Niemeyer, 1953.

276. A. M. de Vos, «La "vraie substance" d'après la Métaphysique d'Ar.», *Library of the Xth Int. Congr. Philos.*, 1094-1096.

277. C. Werner, «La finalité d'après Ar.», *Rev. Théol. Philos.*, XIX (1931), 5-16.

278. W. Wieland, «Das Problem der Prinzipienforschung und die Aristotelische Physik», *Kant-Studien*, LII (1960-1961), 206-219.

H) Metafísica y antropología

(Para una bibliografía más detallada, véase nuestra obra *La prudence chez Aristote*, París, Presses Universitaires de France, 1963. Sólo mencionaremos aquí las obras citadas en el presente estudio.)

279. P. Aubenque, «L'amitié chez Ar.», *Actes du VIII[e] Congrès des Sociétés de Philos. de langue franç.* (Toulouse, 1956), 251-254.

280. A.-J. Festugiere, *Liberté et civilisation chez les Grecs*, París, ed. de la Revue des Jeunes, 1947. [Trad. cast., *Libertad y civilización entre los griegos*, Buenos Aires, Eudeba, 1972.]

281. R. A. Gauthier, *Introd. à l'Éthique à Nicomaque*, t. I, Lovaina-París, Nauwelaerts, 1958.

282. R. A. Gauthier, *La morale d'Ar.*, París, Presses Universitaires de France, 1958 (reseña de P. Aubenque, *Rev. Ét. gr.*, 1959, 429-431).

283. L. Ollé-Laprune, *Essai sur la morale d'Ar.*, Pars, 1881.

284. G. Rodier, Introd. al lib. X de la *Ét. Nic.*, París, 1897 (reproducido en *Études de philosophie grecque*, 177-217, n.° 55 *supra*).

285. P.-M. Schuhl, *Machinisme et philosophie*, París, Presses Universitaires de France, 1938, 2.ª ed., 1947.

I) Aristóteles y sus sucesores

286. E. Barbotin, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Lovaina-París, Nauwelaerts, 1954 (reseña de: P. Aubenque, *Rev. Ét. anc.*, 1956, 131-132).

287. Baumgarten, *Metaphysica*, 2.ª ed., 1743.

288. Blanche, «La notion d'analogie dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin», *Rev. Sci. philos. théol.*, 1921, 169-193.

289. M. de Corte, *Aristote et Plotin*, París, 1935.

290. K. Eswein, «Schellings Verhältnis zu Aristoteles», *Philos. Jahrbuch*, XLVII (1934), 84-112.

291. A.-J. Festugiere, «Le sens des apories métaphysiques de Théophraste», *Rev. néo-scol. Philos.*, XXXIII (1931), 40-49.

292. E. Franck, «Das Problem des Lebens bei Hegel und Aristoteles», *Deutsche Vierteljahrsch. f. Literaturw. u. Geistesgesch.*, V (1927), 609-643.

293. M. de Gandillac, *La sagesse de Plotin*, París, Hachette, 1952.

294. J. Geffcken, «Zur Entstehung und zum Wesen des griechischen wissenschaftlichen Kommentars», *Hermes*, LXVII (1932).
295. E. Gilson, «Notes sur le vocabulaire de l'être», *Mediaeval Studies*, VIII (1946), 150-158.
296. N. Hartmann, *Aristoteles und Hegel*, 1923, reproducido en *Kleinere Schriften*, t. II, Berlín, de Gruyter, 1957 (pp. 214-252).
297. J. Isaac, «La notion de dialectique chez saint Thomas», *Rev. Sci. philos. théol.*, 1950, 481-506.
298. A. Koyré, *Études galiléennes*. I: *A l'aube de la science classique*, París, Hermann, 1939.
299. L. Minio-Paluello, «La tradition aristotélicienne dans l'histoire des idées», *Actes du Congrès G.-Budé* (1958), n.° 5 *infra*, 166-185.
300. P. Moraux, «L'exposé de la philosophie d'Aristote chez Diogène Laërce», *Rev. philos. Louvain*, XLVII (1949).
301. H. Roos, *Der «reine» Aristoteles und der Aristoteles der Scholastik*, Meddelelser fra Sören Kierkegaard Selkskabet, 1953 («Actas de la S. Kierkegaard Society»).
302. P.-M. Schuhl, «Y a-t-il une source aristotélicienne du cogito?», *Rev. philos.*, 1948, 191-194 (reproducido en *Études platoniciennes*, París, 1960, 146-151).
303. C. Sentroul, *Kant et Aristote*, París-Lovaina, 1913.
304. C. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, Verona, 1730.
305. E. Zeller, «Ueber die Benützung der aristotelischen Metaphysik in den Schriften der älteren Peripatetiker», *Abh. d. Berliner Ak. d. Wiss.*, 1877 (reproducido en *Kleine Schriften*, Berlín, 1910, pp. 191-214).

NOTA

La literatura aristotélica publicada desde la primera edición francesa de este libro es considerable. Puede completarse esta bibliografía consultando: J. Moreau, *Aristote et son école*, París, P.U.F., 1962; F. Dirlmeier (art. cit., p. 2, n.° 9); la segunda ed. revisada (1963) del libro de J. Owens (n° 149, *supra*); y la segunda parte de la tercera ed. (1964) de W. Bröcker (*supra*, n.° 20).

INDICE DE PASAJES CITADOS DE PLATON Y ARISTOTELES *

A) PLATON

* Además de las obras de Platón y Aristóteles, mencionaremos las apócrifas tradicionalmente editadas con sus nombres. En cuanto a Aristóteles, y salvo alguna referencia aislada, hemos agrupado las citas por series de 10 líneas de la edición Bekker; p. ej.: 982 *a* 26 habrá que buscarlo en 982 *a* 20. Sólo hemos hecho excepción a esa regla en los comienzos de libros o de capítulos.

B) ARISTOTELES

INDEX NOMINUM

INDEX RERUM *

A

B

C

* Solamente mencionamos aquí aquellos conceptos o temas que no figuran expresamente en los títulos de los capítulos y de parágrafos o en el Indice general de la obra. Las cifras *de cursiva* remiten a las páginas donde se hallan los desarrollos principales.

INDICE

SEGUNDA PARTE

LA CIENCIA INHALLABLE

ESTE LIBRO SE TERMINO DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRAFICOS DE UNIGRAF, S. A., EN MOSTOLES (MADRID), EN EL MES DE MAYO DE 1987